

eISSN
3062-0287

4
Sayı | Issue

2025
Mart | March



ORDU İLAHİYAT
ORDU DIVINITY

ORDU İLAHİYAT | ORDU DIVINITY

e-ISSN: 3062-0287

Mart | March 2025

Sayı | Issue: 4

BİLİMSEL HAKEMLİ DERGİ SCIENTIFIC REFEREED JOURNAL

Ordu İlahiyat, bilimsel hakemli bir dergidir.
Ordu Divinity is a scientific peer-reviewed journal.

Yayıncı | Publisher

Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ordu University, Faculty of Divinity
Cumhuriyet Mah. Cumhuriyet Yerleşkesi, 52200 Ordu/Türkiye
ilahiyat@odu.edu.tr | <https://ror.org/04r0hn449> | <https://isni.org/isni/0000000403995963>

Yönetim Yeri ve Adresi | Executive Office

Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ordu University, Faculty of Divinity
Cumhuriyet Mah. Cumhuriyet Yerleşkesi, 52200 Ordu/Türkiye

Yazışma Adresi | Correspondence Address

Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ordu University, Faculty of Divinity
Cumhuriyet Mah. Cumhuriyet Yerleşkesi, 52200 Ordu/Türkiye
ilahiyat@odu.edu.tr | oduifd@odu.edu.tr
Tel | Contact: 0452 226 52 78, Faks | Fax: 0452 226 52 54

Kapsam | Scope

Dini Araştırmalar | Religious Studies
İslam Araştırmaları | Islamic Studies

Yayın Dili | Publication Language

Türkçe | Turkish
İngilizce | English

Derginin Eski Adı | Former Name of the Journal

Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | The Journal of Ordu University Faculty of Theology
eISSN: 3023-4158 | Cumhuriyet Mah. Cumhuriyet Yerleşkesi, 52200 Ordu/Türkiye
oduifd@odu.edu.tr | <https://ror.org/04r0hn449>

Basım Tarihi | Date of Publication

Yılda İki: Mart ve Eylül
Biannually: March and September

Basım Yeri | Place of Publication

Ordu İlahiyat (Ordu Divinity)
<https://dergipark.org.tr/pub/oi>

İmtiyaz Sahibi | Concessionaire

Prof. Dr. Hamit ER
Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | hamiter@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7020-7582>

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor

Prof. Dr. Hasan TANRIVERDİ
Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | hasantanriverdi@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8549-7746>

Editör | Editor-in-Chief

Dr. Yetkin KARAOĞLU
Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | yetkinkaraoglu@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5036-2590>

Alan Editörleri | Subject Editors

Dr. Sedat TUNA

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | Sedattuna@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5832-3724>

Dr. Samet KARAHÜSEYİN

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | sametkarahuseyin@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5614-9822>

Dr. Dilâ BARAN

Hitit Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Çorum/Türkiye
<https://ror.org/01x8m3269> | dilabaran@hitit.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4112-9559>

Doç. Dr. Münir ECER

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/041jyzp61> | m.ecer@yyu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0486-1460>

Dr. İbrahim Furkan GÜVEN

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> |
ibrahimfurkanguven@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8956-0167>

Dr. Yasir BEYATLI

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi | University,
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity,
Zonguldak/Türkiye
<https://ror.org/01dvabv26> | ybeyatli@bartin.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9228-7720>

Editör Yardımcıları | Assistant Editors

Dr. Yasin ERDEN

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | yasinerden@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7681-229X>

Türkçe Dil Editörleri | Turkish Language Editors

Arş. Gör. | Res. Assist. Nurullah AYDIN

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | nurullahaydin@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3777-8305>

Arş. Gör. | Res. Assist. Sümeyye UÇAR

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | sumeyyeyucar@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0009-0008-7312-0093>

Arş. Gör. | Res. Assist. İbrahim Taha ÖZKUR

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | ibrahimtahaozkur@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0009-0003-3572-739X>

Arş. Gör. | Res. Assist. Süheybe Rahme GENÇ

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | suheyberahmeyildirim@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7518-4930>

İngilizce Dil Editörleri | English Language Editors

Arş. Gör. | Res. Assist. Hilal ANIK

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | hilalanik@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3945-8580>

Arş. Gör. | Res. Assist. Mahmut Zahit ERGÜN

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | mahmutzergun@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1430-9378>

Arş. Gör. | Res. Assist. Kübranur KARABÖCEK

Amasya Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Amasya/Türkiye
<https://ror.org/00sbx0y13> | kubranur.karabocek@amasya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5400-6972>

Sekreteryaya | Secretariat

Arş. Gör. | Res. Assist. Berat EŞGİ

Ordu Üniversitesi | University, İlahiyat Fakültesi |
Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | beratesgi@odu.edu.tr |
<https://orcid.org/0000-0002-0475-6126>

Arş. Gör. | Res. Assist. Gökben EFE

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | gokbenefe@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0009-0004-4542-1519>

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Hamit ER

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | hamiter@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7020-7582>

Prof. Dr. Sadık KILIÇ

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | sadikkilic@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2915-632X>

Prof. Dr. Cenan KUVANCI

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | cenankuvanci@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1175-7071>

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | University,
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Sivas/Türkiye
<https://ror.org/04f81fm77> | kozose@cumhuriyet.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3977-3863>

Prof. Dr. Hüseyin ÇELİK

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi | University,
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity,
Kahramanmaraş/Türkiye
<https://ror.org/03gn5cg19> | huseyincelik@ksu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0400-7336>

Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN

Akdeniz Üniversitesi | University,
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Antalya/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2548-211X>

Doç. Dr. Hızır HACIKELEŞOĞLU

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | hizirhacikelesoglu@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7831-0090>

Dr. Feridun TEKİN

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | feriduntekin@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5435-1792>

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ankara/Türkiye
<https://ror.org/05ryem72> | ahmetyildirim@aybu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7297-3325>

Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ

İstanbul Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, İstanbul/Türkiye
<https://ror.org/03a5qrr21> | ngemici@istanbul.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6377-8341>

Prof. Dr. Mehmet DİRİK

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/024nx4843> | mehmet.dirik@ikcu.edu.tr

Prof. Dr. Üzeyir OK

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Bolu/Türkiye
<https://ror.org/01x1kqx83> | uzeyir.ok@ibu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8202-350X>

Prof. Dr. Ömer ÖZPINAR

Necmettin Erbakan Üniversitesi | University
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity
Konya/Türkiye
<https://ror.org/013s3zh21> | oozpinar@erbakan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2915-632X>

Prof. Dr. Suat ERDEM

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | University,
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ankara/Türkiye
<https://ror.org/05ryem72> | suaterdem@aybu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0914-4775>

Prof. Dr. Hasan TANRIVERDİ

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | hasantanriverdi@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8549-7746>

Prof. Dr. Mehmet Kenan ŞAHİN

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | msahin@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-4184-2509>

Prof. Dr. Şevket PEKDEMİR

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | sevketpekdemir@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7656-5348>

Dr. Orhan İYİBİLGİN

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | o.iyibilgin@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1360-7229>

Dr. Yunus YAZICI

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | yunusyazici@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4425-5198>

Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM

Ankara Üniversitesi | Ankara University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ankara/Türkiye
<https://ror.org/01wntqw50> | enbiyayildirim@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5435-1792>

Prof. Dr. Casim AVCI

Marmara Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, İstanbul/Türkiye
<https://ror.org/03a5qrr21> | casim.avci@marmara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3776-0180>

Prof. Dr. İbrahim BAZ

Şırnak Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/01fcvk23> | ibrahim.baz@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1581-7836>

Prof. Dr. Abdulcebbar KAVAK

Karabük Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Karabük/Türkiye

<https://ror.org/04wy7gp54> | akavak@karabuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1846-5493>

<https://orcid.org/0000-0003-2378-1391>

Doç. Dr. Yusuf ŞEN

Ordu Üniversitesi | Ordu University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye

<https://ror.org/050ed7z50> | ysen@bayburt.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6795-0161>

Prof. Dr. Halim GÜL

Karabük Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Karabük/Türkiye

<https://ror.org/04wy7gp54> | halimgul@karabuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9173-5509>

Doç. Dr. Rabiye ÇETİN

Ankara Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ankara/Türkiye

<https://ror.org/01wntqw50> | rcetin@ankara.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4706-0022>

Doç. Dr. Ahmet YEMENİCİ

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ankara/Türkiye

<https://ror.org/05ryemn72> | ahmetyemenici@aybu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7549-5074>

Hakem Kurulu | Referee Board

Ordu İlahiyat, en az iki dış hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Ordu Divinity uses a double-blind refereeing system with at least two external referees. Referee names are kept confidential and not published.

ORDU İLAHİYAT | ORDU DIVINITY

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTORYAL | EDITORIAL

Editörden _____ (VI-VII)

From Editor-in-Chief

Yetkin KARAOĞLU

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

**Kültürler Arası Etkileşim ve Ermeni Olayları Bağlamında Müslüman-Hıristiyan İlişkileri:
Çüngüş Müslümanları ve Hıristiyanları** _____ (1-22)

Muslim-Christian Relations in the Context of Intercultural Interaction and Armenian Events: Chungush

Muslims and Christians

Aykut ÖZER

Mezarlık Ziyaretlerinin Bireyler Üzerinde Psikolojik Etkileri _____ (23-50)

The Psychological Effects of Cemetery Visits on Individuals

Feim GASHİ

Literary Analysis of al-Mutanabbî's Ode: Ab'ad Na'y al-Maliha al-Bakhal _____ (51-70)

Mütenebbî'nin Eb'adu Ne'yi'l-Melîhati el-Bahalu Kasidesinin Edebi Tahlili

Adnan ARSLAN

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

**Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Darülhilafe Medreseleri, Yazar: Hamit Er,
(İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003, 1. Baskı, 176 Sayfa)** _____ (71-77)

Darülhilafe Madrasas in the Transition from Madrasa to Modern Schooling, Author: Hamit Er, (Istanbul:

Ragbet Publishing, 2003, 1st Edition, 176 Page)

Osman Kamil ÇORBACI

**Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe, Yazar: Bilal Toprak, (İstanbul: Milel Nihal Yayınları,
2020, 1. Baskı, 335 Sayfa)** _____ (78-82)

Archaeology of Religion and Göbekli Tepe, Author: Bilal Toprak, (Istanbul: Milel Nihal Publishing,

2020, 1st Edition, 335 Page)

Yersultan ALAİDAR

Değerli araştırmacılar ve okurlar,

Ordu İlahiyat'ın Mart 2025'te yayımlanan 4. sayısı, yoğun bir çalışmanın ardından birbirinden kıymetli 3 araştırma makalesi ve 2 kitap değerlendirmesi ile huzurlarınızdadır. Dergimiz, önceki sayılarında olduğu gibi yayın hayatına kalite odaklı kararlılığını devam ettirecektir. Bu sayımızla birlikte sizlerle buluşmaktan mutluluk duymaktayız.

Dergimizin Eylül 2024 sayısında yayımlanmak üzere 15 makale gönderilmiştir. Editör Kurulu ön incelemesi sonrasında 12 makale hakem değerlendirmesi sürecine girmiş ve 3 araştırma makalesi ve 2 kitap değerlendirmesi hakemlerin onayını alarak ve yayın sürecini tamamlayarak bu sayıda yayımlanmıştır. Dergimize gösterilen ve gittikçe artan ilgi ve teveccüh bizleri memnun kılmaktadır. Editör Kurulu, ön incelemeleri hakem değerlendirmesine alınacak makalelerin belirlenmesinde ve Mart 2025 sayısında yer alan makalelerin sıralamasında belirleyici olmuştur. Makaleleri ile Mart 2025 sayısını oluşturan yazarlarımıza, makalelerin ön inceleme ve yayımlanmasına kadarki aşamalarda görev alarak sayının yayıma hazır hale gelmesini mümkün kılan Editör ve Yayın Kurulu'na ve değerlendirmeleri ile makalelere katkı sunan hakemlerimize yoğun emekleri dolayısıyla müteşekkirimiz.

Bilimsel hakemli dergi yayıncılığı ulusal olduğu kadar uluslararası, dinamik olduğu kadar şeffaf ve sistematik bir ekip çalışmasını beraberinde getirmektedir. Bu vesileyle dergimizin 4. sayısına desteklerini esirgemeyen yazarlarımız, editörlerimiz, yayın kurulu üyelerimiz ve hakemlerimize kıymetli vakitleri ve katkılarından dolayı teşekkürlerimi sunuyorum.

Kıymetli çalışmalarla karşınızda olan 4/2025 sayımızın İlahiyat bilimleri alanına katkı sunmasını temenni ediyorum. Dergimize gösterdiğiniz ilgi için teşekkür ediyorum. Eylül 2025 sayımızda görüşmek dileğiyle.

Dr. Yetkin KARAOĞLU

Editör

Form Editor-in-Chief

Dear scholars and readers,

The 4rd issue of Ordu Divinity, published in March 2025, is now before you with 3 valuable research articles and 2 book review after an intensive work. Our journal will continue its quality-oriented determination in its publication life with its new name and visuals as “Ordu Divinity”. We are pleased to meet you with this issue.

15 articles were submitted for publication in the March 2025 issue of our journal. After the preliminary review by the Editorial Board, 12 articles went through the peer review process and 4 research articles and 2 book review were approved by the peer reviewers and published in this issue. We are pleased to see the growing interest and support for our journal. The preliminary reviews by the Editorial Board were crucial in determining the articles to be peer-reviewed and the ranking of the articles in the March 2025 issue. I would like to thank our authors who contributed to the March 2025 issue with their articles, the Editorial Board who made it possible for the issue to be ready for publication by taking part in the stages from the preliminary review and publication of the articles, and our referees who contributed to the articles with their evaluations for their hard work.

Peer-reviewed scientific publishing involves teamwork that is international as well as national, dynamic as well as transparent and systematic. For this reason, we are motivated by the idea that an understanding that considers the tradition in the field and meets today's requirements in this respect will underline its value in the production of quality science. I would like to take this opportunity to thank our authors, editors and reviewers for their valuable time and contributions to the third issue of our journal.

I hope that our issue 4/2025 with its valuable studies will contribute to the field of theological sciences. Thank you for your interest in our journal. I hope to see you in our September 2025 issue.

Dr. Yetkin KARAOĞLU

Editor-in-Chief



Kültürler Arası Etkileşim ve Ermeni Olayları Bağlamında Müslüman-Hıristiyan İlişkileri: Çüngüş Müslümanları ve Hıristiyanları

Muslim-Christian Relations in the Context of Intercultural Interaction and Armenian Events: Chungush Muslims and Christians

Aykut ÖZER

(Sorumlu Yazar | Corresponding Author)

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Uzman Öğretmen, Dinler Tarihi

Dr., Ministry of National Education, Chartered Teacher, History of Religions,

İstanbul / Türkiye

thedkb1990@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-7983-5796> | <https://ror.org/00jga9g46>

Makale Bilgisi

Makale Türü : Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi : 09/10/2024
Kabul Tarihi : 16/02/2025
Yayın Tarihi : 28/03/2025

Article Information

Article Type : Research Article
Received : 09/10/2024
Accepted : 16/02/2025
Published : 28/03/2025

Atıf

Özer, Aykut. "Kültürler Arası Etkileşim ve Ermeni Olayları Bağlamında Müslüman-Hıristiyan İlişkileri: Çüngüş Müslümanları ve Hıristiyanları". *Ordu İlahiyat* 4 (Mart 2025), 1-22.
<https://doi.org/10.70674/oi.1563912>

Citation

Özer, Aykut. "Muslim-Christian Relations in the Context of Intercultural Interaction and Armenian Events: Chungush Muslims and Christians". *Ordu Divinity* 4 (March 2025), 1-22.
<https://doi.org/10.70674/oi.1563912>

İntihal | Plagiarism

Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. [İntihal.net - Turnitin](#)

This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism. [İntihal.net - Turnitin](#)

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. [Aykut ÖZER](#)

It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and all the studies used are cited in the bibliography. [Aykut ÖZER](#)

Hakem Sayısı Referees	Değerlendirme Review	Etik Bildirim Complaints
İki Dış Hakem Two External Referees	Çift Kör Hakemlik Double Blind Referee	orduilahiyatdersisi@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans | Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları [CC BY-NC 4.0](#) lisansı altında yayımlanmaktadır.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the [CC BY-NC 4.0](#) license.

Öne Çıkanlar

- Tarih boyunca Müslüman ve Hıristiyan ilişkileri hem iş birliği hem de çatışma ile şekillenmiş karmaşık bir münasebet dinamiğine sahiptir. Çüngüş'teki Müslüman ve Hıristiyan Ermeniler arasındaki ilişkilerde genel anlamda bu şekildedir.
- Çüngüş, yerel halk nüfusunun çoğunluğunu Hıristiyan Ermeniler oluşturmuştur.
- Çüngüş Hıristiyan Ermenileri hakkında genel bilgilere Osmanlı arşiv kayıtlarındaki cizye ve nüfus defterlerinden ulaşmak mümkündür.

Highlights

- Throughout history, Muslim and Christian relations have had a complex relationship dynamic shaped by both cooperation and conflict. This is generally the case with the relations between Muslim and Christian Armenians in Chungush.
- Chungush, consist of the majority of the local population was Christian Armenians.
- It is possible to obtain general information about Chungush Christian Armenians from the poll books and population registers in the Ottoman archive records.

Muslim-Christian Relations in the Context of Intercultural Interaction and Armenian Events: Chungush Muslims and Christians

Extended Abstract

Muslim-Christian relations have created a multifaceted interaction network in various fields such as religion, politics, culture and economy throughout history. These relationships have sometimes appeared as cooperation and interaction, and sometimes as rupture and divergences. While the sacred structure of both religions has created common points in their belief systems, different theological approaches have also brought about divergences over time. The relations between Muslims and Christian Armenians, who have lived together for many years in Chungush, one of the most important cultural and religious centers of the Southeast Anatolian Region, is an important example of this. This article examines the relations between the Muslim and Christian Armenian communities living in Chungush district from the period when they were assumed to have first settled in the region to the Ottoman Empire and the early years of the Republic, from a multidimensional perspective of their historical, social and economic connections. In addition to the social, cultural and economic interactions in the historical process, the research also examines the local reflections of historical ruptures, such as the Armenian events that occurred throughout the country. In this context, the study aims to reveal the extent of cultural interaction by identifying the similarities and differences between the two communities. The study provides a comprehensive methodological framework to examine the multicultural structure of Chungush and the interaction between different ethnic and religious groups. Furthermore, this study discusses how the social order under the rule of various sovereignties shaped the relations between these two communities, especially through local administrative policies, religious and cultural differences and economic sharing. While the common life practices, commercial cooperation and interactions in daily life between Muslims and Christian Armenians are detailed, it also examines how they changed in the context of developments in the 19th century, international pressures and the Armenian issue. The effects of conflict, separation and forced migrations on the social structure in Chungush as of the early 20th century are also discussed. Especially in these centuries, the changes in the political structure of the Ottoman Empire and the effects of external powers were reflected in the relations between the two communities. The study discusses the social and cultural consequences of all these developments on the two communities. Therefore, this study presents an analysis based on both archival documents and oral history studies regarding the social transformations experienced by Muslims and Christian Armenians in the city. The article evaluates the demographic structure of change in Chungush and its impact on inter-communal relations in light of historical sources. It analyzes how Muslim and Christian Armenian families coexisted in common living spaces, trade cooperation and craftsmanship, and how religious and cultural differences shaped social life. Thus, the relations between the two communities in the context of intercultural interaction are detailed. Although there are many studies on Muslim-Christian relations and on Armenians, no direct study has been conducted in Turkey in the context of intercultural interaction, reflecting the dynamics of the period throughout the country and still has an impact. In fact, there is still no comprehensive study yet that presents Muslim-Christian relations with a holistic approach within the framework of cultural interaction and Armenian events. In this study, in order to contribute to the gap in the literature, the relations between Chungush Muslims and Christian Armenians are generally discussed. In particular, the Armenian issue, which has been constantly discussed, and the situation of Chungush Armenians in this context are examined. Historical data is compared in this context. Documents in the state archives and records in the census books constitute the main source of this study. As a method, the relations between the two communities are examined with the historical-comparative method of the History of Religions, and the development and change processes of these relations are analyzed. The ultimate aim of the study is to reveal the dimension of intercultural interaction by presenting an original perspective to determine the dynamics of cultural interaction, conflicts and reasons for separation between Muslim and Christian Armenian communities in Chungush. It also aims to determine the impact of the Armenian events that took place in the region towards the end of the 19th century on the relations between the two communities. The article is important both in terms of understanding historical events and the dynamics of religious interactions and contributing to the subjects of History of Religions and cultural interaction. The result of the study evaluates the complexity of intercultural interactions at a local scale such as Chungush, the transformative impact of domestic and foreign policies and Armenian events on these interactions in a historical context. In addition, in the case of Chungush, the practice of coexistence of two different communities is presented through historical turning points and the socio-political context of the time. The research also sheds light on the reflections of local memories and social traumas from that period to the present day.

Keywords: History of Religions, Christian, Muslim, Chungush, Armenian, Genocide, Church, Culture.

Kültürler Arası Etkileşim ve Ermeni Olayları Bağlamında Müslüman-Hıristiyan İlişkileri: Çüngüş Müslümanları ve Hıristiyanları

Öz

Müslüman-Hıristiyan ilişkileri, tarih boyunca din, siyaset, kültür ve ekonomi gibi çeşitli alanlarda çok yönlü bir etkileşim ağı oluşturmuştur. Bu ilişkiler, bazen işbirliği ve etkileşim, bazen de kırıma ve ayrışma şeklinde tezahür etmiştir. Her iki dinin kutsal yapısı, inanç sistemlerinde ortak noktalar yaratırken, farklı teolojik yaklaşımlar ise zamanla ayrışmaları beraberinde getirmiştir. Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin özellikle kültürel ve dinî açıdan önemli merkezlerinden biri olan Çüngüş'te uzun yıllar bir arada yaşayan Müslümanlar ile Hıristiyan Ermeniler arasındaki ilişkiler bunun önemli örneklerinden biridir. Bu makale, bölgeye ilk kez yerleştikleri varsayılan dönemden Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar Çüngüş ilçesinde yaşayan Müslüman ve Hıristiyan Ermeni toplulukları arasındaki ilişkileri tarihsel, toplumsal ve ekonomik bağlarıyla birlikte çok boyutlu bir perspektiften ele almaktadır. Çalışma, tarihi süreç içerisinde sosyal, kültürel ve ekonomik etkileşimlerin yanı sıra ülke genelinde meydana gelen Ermeni olayları gibi tarihsel kırıma noktalarının yerel düzeydeki yansımalarını da incelemektedir. Bu bağlamda çalışmada, iki toplum arasındaki benzerlik ve farklılıklar tespit edilerek kültürel etkileşimin boyutunu ortaya koymak amaçlanmaktadır. Çalışma, Çüngüş'ün çok kültürlü yapısını ve farklı etnik-dinî gruplar arasındaki etkileşimi incelemek üzere kapsamlı bir yöntemsel çerçeve sunmaktadır. Ayrıca bu çalışma, çeşitli hâkimiyetlerin idaresindeki toplumsal düzenin bu iki topluluk arasındaki ilişkileri nasıl şekillendirdiğini, özellikle yerel yönetim politikaları, dinî ve kültürel farklılıklar ve ekonomik paylaşım üzerinden tartışmaktadır. Müslümanlar ve Hıristiyan Ermeniler arasındaki ortak yaşam pratikleri, ticarî iş birliği ve gündelik hayattaki etkileşimler detaylandırılırken, aynı zamanda 19. yüzyıldaki gelişmeler, uluslararası baskılar ve Ermeni meselesi bağlamında nasıl değişim gösterdiği de irdelenmektedir. 20. yüzyılın başları itibarıyla yaşanan çatışma, ayrışma ve zorunlu göçlerin Çüngüş'teki toplumsal yapıya etkileri de ele alınmaktadır. Özellikle bu yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi yapısındaki değişimler ve dış güçlerin etkileri iki topluluk arasındaki ilişkilere yansımıştır. Çalışmada, tüm bu gelişmelerin iki topluluk üzerindeki özellikle sosyal ve kültürel sonuçları tartışılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışma, şehirdeki Müslümanların ve Hıristiyan Ermenilerin yaşadığı toplumsal dönüşümlere ilişkin hem arşiv belgelerine hem de sözlü tarih çalışmalarına dayanan bir analiz sunmaktadır. Çalışma, iki toplum arasındaki benzerlik ve farklılıkları tespit ederek kültürel etkileşimin boyutunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırma kapsamında birincil kaynak olarak çoğunlukla devlet arşivlerindeki belgeler ve tahrir defterlerindeki kayıtlardan yararlanılmıştır. Metot olarak, iki toplum arasındaki ilişkiler, Dinler Tarihi'nin tarihsel-karşılaştırmalı yöntemiyle incelenmiş ve bu ilişkilerin gelişim ve değişim süreçleri analiz edilmiştir. Çalışmanın nihai amacı, Çüngüş'teki Müslüman ve Hıristiyan Ermeni toplulukları arasındaki ayrılık nedenlerini ve kültürel etkileşim dinamiklerini tespit etmeye yönelik özgün bir bakış açısı sunmaktır. Ayrıca 19. yüzyılın sonlarına doğru bölgede meydana gelen Ermeni olaylarının iki toplum arasındaki ilişkilere etkisini tespit etmektir. Makale, hem tarihsel olayları ve dinî etkileşimlerin dinamiklerini anlamak hem de Dinler Tarihi ve kültürel etkileşim konularına katkıda bulunması açısından önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyan, Müslüman, Çüngüş, Ermeni, Soykırım, Kilise, Kültür.

Giriş

Farklı dinler ve kültürlerin kesişim noktalarında oluşan toplumsal dinamikler, medeniyetlerin şekillenmesinde her zaman belirleyici bir rol oynamıştır. Müslüman-Hıristiyan ilişkileri, bu dinamiklerin en çarpıcı örneklerinden biridir. Tarih boyunca bu iki topluluk arasındaki etkileşimler, siyasi, kültürel ve ekonomik alanlarda önemli izler bırakmış ve çoğu zaman yerel düzeyde benzersiz örneklerle karşımıza çıkmıştır. Anadolu'nun farklı bölgelerinde Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki etkileşim, yerel kültürlerin zenginleşmesine ve dönüşmesine katkıda bulunurken, aynı zamanda toplumsal gerilimlere de yol açmıştır. Çüngüş Müslüman-Hıristiyan ilişkileri bu noktada dikkate değer bir örnek sunmaktadır. Tarihi boyunca her iki dinin mensuplarına ev sahipliği yapmış olan Çüngüş'te, iki toplum arasındaki ilişkiler, din ve inanç sistemlerinin yanı sıra kültürel, ekonomik ve sanatsal etkileşim üzerinden de şekillenmiştir. Bu süreçte iki topluluk arasında kimi zaman iş birliği ve karşılıklı dayanışma gözlenirken, kimi zaman da siyasi gerilimler ve çatışmalar yaşanmıştır. Ortaçağ'dan günümüze kadar uzanan bu karmaşık ilişki ağı, yalnızca yerel bir mesele olmanın ötesinde, daha geniş bir coğrafyada dinler arası etkileşimlerin nasıl şekillendiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Çüngüş'teki ortak yaşam kültürü, dinî ritüeller, bayramlar ve yerel gelenekler, Müslüman Türk ve Hıristiyan Ermeni toplulukları arasındaki kültürel etkileşimin izlerini taşımaktadır.

Ancak tarih boyunca farklı sosyal ve siyasi gelişmeler iki toplum arasında derin ayrılıklara neden olmuştur. 19. yüzyıl itibariyle ülke genelinde Ermeni olaylarının patlak vermesi bu ayrılmaları hızlandırmıştır. Bugün bu kentteki Hıristiyan Ermeni nüfusun neredeyse tamamen yok olmasıyla birlikte, geriye kalan tarihi kiliseler ve dinî yapılar geçmişteki bu etkileşimlerin sessiz tanıkları olarak karşımıza çıkmaktadır. İki toplumun dayanışma içerisinde bu mabetlerin inşa ve tadilatına yardımcı olması bu yapıları sadece tarihi miras değil, aynı zamanda dinler arası etkileşimin somut sembelleri haline getirmiştir.

Akademik literatür tarandığında Hıristiyan-Müslüman ilişkileri, Ermeni meselesi ve Hıristiyan-İslâm mimari yapılarıyla ilgili birçok çalışma bulunmaktadır.¹ Ancak kültürel etkileşim ve Ermeni olayları bağlamında Müslüman-Hıristiyan ilişkilerine dair kapsamlı ve müstakil bir araştırma henüz yapılmamıştır. Literatürdeki boşluğu doldurmak ve sonraki araştırmalara bir temel teşkil etmek amacıyla bu çalışmada, Çüngüş Müslüman-Hıristiyan ilişkileri ve uzun süreden beri tartışılan gelen soykırım iddiaları ve söz konusu ilçede Ermenilerin sözde katledildiklerine dair yargılar, dönemin kaynakları ve kendi yazıları üzerinden ele alınmıştır. Literatürdeki temel kanaat, iki toplum arasındaki ilişkilerin dostane olduğu ve soykırım iddialarının asılsız olduğu yönündedir. Özellikle bu durum, çalışmamızı önemli kılan etkenlerden biridir. Bir diğeri ise Müslüman-Hıristiyan kültürel etkileşimini Dinler Tarihi disiplini açısından inceleyen çalışmaların yok denecek kadar az oluşu da kültürler arası etkileşim bağlamında iki toplum arasındaki ilişkilerin anlamlandırılması ve Ermeni olaylarının spesifik bir analizini sunmasıdır. Bu bağlamda çalışmada öncelikle tarihi süreç içerisinde Çüngüş bölgesinde yaşamış Müslüman ve Hıristiyan topluluklara ilişkin genel bilgiler sunulmuş, ardından iki toplum arasındaki ilişkilerde meydana gelen gelişmeler ele alınmıştır.

1. Çüngüş İlçesine ve Müslüman-Hıristiyanlarına Genel Bir Bakış

Günümüzdeki Çüngüş eski adıyla Çınkuş² ilçesi, Diyarbakır vilayetinin kuzeybatısında yer almaktadır. İlçe; Elazığ, Malatya ve Adıyaman olmak üzere üç farklı ille sınır komşusudur. Çüngüş'ün tarihsel geçmişi kesin olarak bilinmemekle birlikte resmî veriler 1040'lı yıllara dayandırılmaktadır. İlçenin yerleşim birimi olarak tarih sahnesine geç çıkması; yörenin dağlık olması, verimli topraklara sahip olmaması ve ulaşım zorlukları gibi nedenlerle açıklanmaktadır. Daha sonra İpek Yolu güzergâhı üzerinde bulunması ilçenin özellikle ekonomik açıdan önemini

¹ Ahmet Akgündüz, Said Öztürk, ve Recep Kara, *Sorunlarla Ermeni Meselesi* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2008); Mustafa Yiğitoğlu, "Geçmişten Günümüze Anadolu'da Müslüman-Hıristiyan Münasebetleri", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2012), 100-117; Orhan Tunçer, "Diyarbakır, Mardin ve Dolaylarında Bazı Hıristiyan Dini Yapılarında Türk-İslam Mimari Unsurları", *Sanat Tarihi Yıllığı* 1/5 (1973), 209-239.

² Bardizaktsi Vahan-Natanyan ve Karekin Vartabet Boğos-Sırvantsdyants, *Palu-Harput 1878, Çarsacak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*, ed. Arsen Yaman, C. II (İstanbul: Belge Yayınları, 2015), 519. Çüngüş ismiyle ilgili çeşitli iddialar konusudur. Örneğin, Çüngüşte devlet otoritesini sağlayan Kapıkıran Mehmet Ali Paşa'nın yöreyi Çün-Guş "tutarsız" olarak nitelendirdiği ve yöreye bu adın verilmesine sebep olduğu ileri sürülmektedir. Aslında Kapıkıran Paşa'nın bu ifadelerinden hemen sonra yöre için yaptığı ilk icraatlar göz önünde bulundurulduğunda "tutarsız" ifadesini "dağınık" anlamında kullanmış olabileceği kuvvetle muhtemeldir. Çünkü şehre ilk geldiğinde şehri dağınık bir yerleşke olarak bulmuş ve toplu bir yerleşim haline getirme yönünde adımlar atmıştır. Diğer iddialar arasında ise; "Çınkuş" (Çoban aldatan kuş), "Çimkuş" (çim "göz" guş "ıslak") (ıslakgöz), "Şukuş" ve "Şüngüş" gibi isimler yer almaktadır. Ancak bu isimlerin hepsi tartışmalı olduğundan şehrin isminin etimolojisi tam olarak saptanamamaktadır (Oktay Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2021), 15-18.). Başka bir kaynaktan Çüngüş ve yöresinin Mitanniler döneminde "Alzi" adıyla anıldığı geçmektedir. Yine aynı kaynaktan şehrin, Hitit Kralı I. Şippiluliuma zamanında Hititler tarafından "Alşe" olarak isimlendirildiği belirtilmektedir (Şevket Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitabeleri İle Diyarbakır Tarihi*, Cilt: I (Diyarbakır: Diyarbakır Tanıtım Vakfı, 2003), 24).

arttırırken işgallerin de artmasına yol açmıştır. Çüngüş, 1183 yılında Artuklu, 1516 yılında Osmanlı İmparatorluğu himayesine girmiştir.³

Çüngüş'ün idari durumu zaman içerisinde sürekli değişiklik göstermiştir.⁴ Çüngüş (چونكوش), Osmanlı'da 1518'te Ergani Sancağı'na (Livasına) bağlı bir nahiye olmuş, 1880'de de Elazığ ili Siverek sancağına bağlı bucak yapılmıştır. 1883 Diyarbakır Salnamesindeki kayıtlara göre ise Ergani-Maden sancağına bağlı Çermik ilçesinin bucağı olmuştur.⁵ Bu bucak, Balkan ve Birinci Dünya savaşlarının getirdiği olumsuzluklar sonucunda köy statüsüne düşmüş; 1953 yılında bazı sebeplerden dolayı tekrar ilçe yapılarak Diyarbakır iline bağlanmıştır.⁶

20. yüzyıla kadar Çüngüş yerel halk nüfusunun çoğunluğunu Hıristiyan Ermeniler oluşturmuştur.⁷ Yörede Türk ve Zaza Müslüman halkları da yaygın olarak yaşamış,⁸ özellikle şehrin merkezinde Kürt nüfus bulunmamıştır.⁹ Yalnızca Ermiye, Avut, Elyos gibi Türk köylerinde dışardan geldikleri düşünülen çok azınlıkta bir Müslüman Kürt nüfus vardır.¹⁰ 1040 yılından itibaren yapılan Türk boylarının akınlarından sonra birçok Türkmen nüfus buraya yerleşmiş ve yerli halkla bütünleşmiştir. Dolayısıyla Türklerin Çüngüş'teki varlığı, Anadolu'ya akımlarla gelen Türklerin iskânına kadar götürülebilir.¹¹ 20. yüzyılın sonlarına kadar şehir merkezinde yaşayan Müslüman nüfus yalnızca Türklerden oluşmaktadır.¹² Hıristiyan Ermenilerin ise bölgeye tam olarak ne zaman geldiği bilinmemektedir. Ancak yöredeki yerleşim birimlerinin isimlerinin (Eylos, Ağut, Adis, Arguna, Derdere, Maşat, Kilise, Karakilise, Kilisetahta vb.)

³ Diyarbakır ve bölgesi, İ.Ö. 3000-1260 yılları arasında Hurriler, İ.Ö. 1344-1322 yıllarında Hitit, İ.Ö. 1260 yılında Asur, tam belli olmamakla birlikte İ.Ö. 1190-1116 yılları arasında Kummuh Prenslığı ve daha sonra sırasıyla İskitler (İ.Ö. 653-625), Medler (İ.Ö. 625-550), Persler (İ.Ö. 550-331), Büyük İskender (İ.Ö. 331-323), Selevkoslar (İ.Ö. 323-85), Partlar (İ.Ö. 140-85), Büyük Tigran (İ.Ö. 85-69), Roma İmparatorluğu (İ.Ö. 69) ve ardından birçok medeniyetin kontrolüne girmiştir. İ.S. 1183-1232 yıllarında Artuklu, 1302-1394 yılları arasında Moğol, 1394-1401 yıllarında Timur, 1507 yılında Safavi himayesine girmiştir. Daha sonra bölge 1515 yılında Osmanlı İmparatorluğuna bağlanmış ve 1516 yılında Harput Sancağı'nın Osmanlı himayesine girmesiyle Çüngüş ve yöresi de Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. (Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 22-25).

⁴ (Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 26-31).

⁵ Hasan Basri Karadeniz, "XVI. Yüzyıl Başlarında Ergani Sancağında Yerleşme ve Nüfus", *Türk Dünyası Araştırmaları* 0/93 (1994), 57.

⁶ Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, Cilt: 26 (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2017), 192; Şemsettin Sami, *Kâmûsu'l-A'lâm*, Cilt: III (Ankara: Kaşgar Neşriyat, 1999), 1887; Ali Fuat Öreñç, "1867 Vilayet Düzenlemesinden 1. Dünya Savaşı Başlarına Kadar Diyarbakır'da Mülki Yapı", *Tanzimat'tan Günümüze Diyarbakır* (Elazığ: Manas Yayıncılık, 2019), 116.

⁷ Oktay Bozan, "Çüngüş Ermenilerinin Sosyo-Ekonomik Durumu ve Müslümanlarla Münasebetleri", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 19/37 (2021), 53. 11. yüzyıllarda Çüngüş, Sis (Kilikya) Katolikosluğuna bağlı piskoposluk merkezidir. Fakat ülke içerisindeki tüm kilise merkezleri İstanbul Ermeni Patrikliği'ne bağlı olduğu için dolayısıyla burası İstanbul'a tâbidir. Çüngüş piskoposluğu da Osmanlı devletine karşı patriklik üzerinden sorumlu olmuştur (Canan Seyfeli, "İstanbul Ermeni Patrikhânesi", 1. Basım (Ankara: TDV İslam Ansiklopedisi, 2016), 669).

⁸ Bu Müslümanlar'ın tamamı, Hanefilik ekolüne mensuptur (Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 31).

⁹ 1878 yılında şehre gelen üç Ermeni din adamının Çüngüş hakkında yazdıkları raporda Çüngüş nüfusunda Kürtlerin de olduğu ifade edilmiştir. Ancak bu ifadelerde şehrin merkezi değil köylerinin kastedildiği kuvvetle muhtemeldir. (Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 165).

¹⁰ Oktay Bozan, "1258/1842 Tarihli Çüngüş Nüfus Defterine Göre Çüngüş Kazasının Sosyal ve Ekonomik Durumu", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2021), 405.

¹¹ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti* (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2005), 204.

¹² Mustafa Öztürk & İbrahim Yılmazçelik, "Arifi Paşa'nın Seyahatnamesi Diyarbakır Seyahati", *Belgeler* 18/22 (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997), 108.

Ermenice olduğu iddiaları dikkate alındığında Hıristiyan Ermenilerin buralarda uzun süreden beri var oldukları düşünülmektedir.¹³

Çüngüş Hıristiyan Ermenileri hakkında genel bilgilere Osmanlı arşiv kayıtlarındaki cizye ve nüfus defterlerinden ulaşmak mümkündür. Bu kaynaklar sırasıyla: Diyarbakır Eyaleti'nin 3409 numaralı ve 1691 tarihli Cizye Defteri, H. 1104/M. 1692-93 tarihli 3639 numarada kayıtlı Cizye Defteri, H. 1106/M. 1694-95 tarihli 3640 numarada kayıtlı Cizye Defteri (Maliyeden Müdevver Defterler (MAD.d.) 3640 numaralı defter)'dir. Kayıtlara göre, bölge genelinde Müslüman nüfusu Hıristiyan Ermeni nüfusundan fazla olmasına rağmen şehir merkezinde nüfusun büyük çoğunluğunu Hıristiyan Ermeniler oluşturmaktadır. Buna göre, yerli Hıristiyan Ermeni nüfusu Müslüman Türk nüfusun yaklaşık üç katıdır.¹⁴

1518 yılında yapılan tahrirde, merkezde tamamı Ermenilerden oluşan 116 hane ve 13 mücerred (yetişkin bekâr erkek nüfus) Hıristiyan nüfus ile 27 hane 2 mücerred Müslüman Türk nüfusun yaşadığı kaydedilmiştir.¹⁵ 1530 tahririnde 192 hane ve 81 mücerred Hıristiyan Ermeni ile 58 hane, 23 mücerred ve 4 muaf Müslüman Türk; 1566 tahririnde 406 hane ve 126 mücerred Hıristiyan Ermeni ile 129 hane ve 31 mücerred Müslüman Türk nüfus kayıt altına alınmıştır. Yine bu tarihte yapılan nüfus sayımına göre, yaklaşık 2426 Hıristiyan Ermeni ve 676 Müslüman Türk olmak üzere toplamda 3102 kişinin yaşadığı kaydedilmektedir. Bu anlamda Çüngüş'te Hıristiyan Ermeni nüfus her dönem artarak devam ederken Müslüman nüfus ise giderek azalmıştır. 1842 tarihli nüfus oranı dikkate alındığında azalma oranı %4 civarındadır.¹⁶ Buna paralel olarak Hıristiyan Ermeni hane sayısı artarken Müslüman Türk hane sayısı azalmıştır. Bu artış oranı çevre şehirlerin hepsinden daha fazladır.¹⁷

II. Mahmud döneminden (1808-1839) itibaren ülkenin beşerî ve ekonomik kaynaklarını nicelik ve nitelik açısından tespit etmek için sistemli nüfus sayımları yapılmıştır. Osmanlı'da tahrir adı verilen kayıtlardan 1842 tarihli ve 2662 numaralı Çüngüş Nüfus Defteri¹⁸ önemli bir kaynak niteliğine sahiptir. Defter kayıtlarında “Millet-i Ermeniye...” şeklinde ifade edilen Hıristiyan Ermeni gruplar öne çıkmakta ve onlardan başka Gayrimüslimlerin olmadığı görülmektedir. Defter kayıtları, iki halkın farklı mahallerde ikâmet ettiğini göstermektedir.¹⁹ Buna göre, Hıristiyan Ermenilerin olduğu mahallelerde Müslüman Türkler, Müslüman Türklerin

¹³ Çüngüş'e bağlı bu köylerin isimlerinin Ermenice olduğu iddia edilmekte ancak Osmanlı kayıtlarında Adış Köyü hariç bu köylerde Hıristiyan Ermenilerin yaşadığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. (Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -1-*, 165).

¹⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliyeden Müdevver Defterler (MAD. d)*, No. 3640, 102-103;142-145.

¹⁵ Ayrıca Prof. Dr. Oktay Bozan, üç ciltten oluşan “Çüngüş” adlı eserinin birinci cildi olan “Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -1-” isimli kitabında bu konuyla ilgili şu bilgilere yer vermiştir: “1518'de yapılan tahrir kayıtlarına göre Çüngüş merkezinde toplam 143 hane ve 15 mücerred vergi mükellefi var iken 1523'te büyük bir artışla (%74) 250 hane ve 103 mücerrede yükselmiştir. Bu dönemde Çüngüş'ün tahmini nüfusu 1518'de 730 kişi, 1523'te ise 1384 kişidir.” Ancak burada Bozan, şehir nüfusunu etkileyen kesimin Hıristiyan Ermeniler mi, yoksa Müslüman Türkler mi olduğunu belirtmemiştir. (Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -1-*, 26; 32).

¹⁶ Bozan, “Çüngüş Ermenilerinin Sosyo-Ekonomik Durumu ve Müslümanlarla Münasebetleri”, 36.

¹⁷ *Diyarbakır Salnameleri 1286-1323 (1869-1905)*, C. II (İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, 1999), 335.

¹⁸ Çüngüş nüfus defteri, Başbakanlık Devler Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi'nde, NFS.d koduyla, 2662 numarada kayıtlı olan ve fon kaydında başlangıç tarihi 15. N. 1258 (20 Ekim 1842) olarak belirtilen ciltsiz ve 17x49 cm ölçülerine sahip 222 sayfadan oluşan önemli bir tahrir örneğidir. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Nüfus Defteri. (NFS. d)*, No. 2662).

¹⁹ Çüngüş'e görevli gelen Osmanlı Paşalarından Kapıkıran Mehmet Ali Paşa dağınık yerleşim halinde bulunan şehir toplu bir şehir görünümü kazandırmış ve şehrin kalkınması için büyük çaba sarf etmiştir. Bu bilgilerden hareketle şehir merkezinde mahallelerin resmi anlamda bu dönemde oluşturulduğu anlaşılmaktadır. “Çüngüş İlçemizin Tarihçesi”, *Çüngüş Kaymakamlığı*, 2018, (Erişim 28 Temmuz 2024).

olduğu mahallelerde ise Hristiyan Ermeniler bulunmamıştır.²⁰ Mevcut kayıtlarda bu ayrımın sebebi belirtilmemiştir. Ancak iki toplumun farklı mahallerde bile olsa uzun süre sukûnet içerisinde yaşadıkları bir gerçektir.²¹ 269 hane ve 545 mücerred Müslüman nüfus; Cami-i Sûk ve Cami-i Kebir adlı mahallerde yaşarken, 485 hane ve 1391 mücerred Hristiyan Ermeni nüfus; Keşiş Giragos, Keşiş Haço, Keşiş Ohannes, Keşiş Nikoğos, Keşiş Gapo ve Keşiş Mardiros isimli mahallerde ikâmet etmiştir.²² Burada dikkat çeken önemli husus, Hristiyan Ermeni mahallelerinin dinî bir ünvanla (keşiş) anılan şahıs isimleri olmasıdır. Esasında nüfus kayıt defterinde keşiş ünvanıyla adlandırılan bu yerlerin kilise etrafında kilise cemaatine ait mahalleler olduğu anlaşılmaktadır. Müslüman mahallerin ise kişi değil, dinî bir mekân ünvanıyla (cami) ifade edildiği görülmektedir.²³ Ancak yaklaşık elli yıl sonraki kayıtlarda mahalle sayıları ve isimleri değişiklik göstermektedir. 1891 yılında Arifi Paşa tarafından tutulan kayıtlarda Çüngüş şehrinin; Cami-i Sûk, Cami-i Kebir, Kale, Orta ve Başpınar olmak üzere beş mahalleden oluştuğu belirtilmiş ve Müslüman Türk nüfus 1287, Hristiyan Ermeni nüfus ise 3920 kişi olarak tespit edilmiştir. Hristiyan Ermenilerin tamamı Kale, Orta ve Başpınar mahallerinde ikâmet ederken, Müslüman Türkler ise Cami-i Sûk ve Cami-i Kebir mahallerinde yaşamışlardır. Hristiyan Ermenilerin en yoğun buldukları mahalle Orta mahalle iken en az buldukları mahalle ise Kale mahallesidir. Müslümanların nüfusu Hristiyan Ermenilerin yaklaşık 3/1'i oranındadır.²⁴ Yine mevcut kayıtlarda ekonomi başta olmak üzere çeşitli sebeplerden dolayı hem Hristiyan Ermenilerin hem de Müslüman Türklerin İstanbul (Asitane), Adana ve Bursa gibi çeşitli şehirlere göç ettikleri belirtilmiştir. Örneğin, Hristiyan Ermenilerden 50 kişinin İstanbul'a, 10 kişinin Adana'ya, 6 kişinin Bursa'ya ve Diyarbakır, Malatya, Harput, Halep, Urfa ve Rakka gibi çeşitli şehirlere çalışmak için gittikleri kaydedilmiştir. 9 kişinin de nereye gittiği bilinmediği için "gurbette" olarak ifade edilmiştir. Aynı şekilde Müslüman Türklerden de 27 kişinin Adana'ya, 9 kişinin ise İstanbul'a ve bazılarının da Samsun, Şam, İzmir, Bursa ve Musul gibi çeşitli şehirlere çalışmaya gittikleri belirtilmiştir.²⁵

1897 tarihli vergi çizelgelerinde Hristiyan Ermeniler; Ermeni (Gregoryen), Katolik ve Protestan olmak üzere üç farklı mezhebe göre tanımlanmıştır. Bu mezhepler içerisinde çoğunluğu Gregoryen Ermeniler oluştururken Katolik Ermeniler ise en az nüfusa sahiptir. Çünkü Gregoryen mezhebi Ermenilerin en eski mensubu oldukları mezheptir ve diğer mezheplerden daha kadim bir geçmişe sahiptir.²⁶ Yine 5 Haziran 1903 tarihli cizye vergisi ile ilgili bir belgede 1860 yılı itibarıyla Çüngüş'teki Hristiyan Ermenilerin farklı cemaatler olarak vergi verdikleri belirtilmiştir.²⁷ Bu ifadelerden hareketle 1860 yılına kadar bu Hristiyan Ermenilerin tek bir mezhebe yani Gregoryen Ermeni Kilisesi'ne mensup oldukları anlaşılmaktadır. Ancak 19.

²⁰ 1566 tarihli tahrirlerde Müslümanlar "Mahalle-i Müselman", Hristiyan Ermeniler ise Ebvart b. Margeri ve Nail veled-i Andernas Mahallelerinde ayrı olarak ikâmet etmişlerdir. (M. Salih Erpolat, "XVI. Yüzyılda Ergani Sancağı'ndaki Gayrimüslim İskân Yerleri İle Şahıs İsimleri Hakkında Bir Değerlendirme", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/4 (2004), 162).

²¹ Lori Taşçıyan, "Çinkuş-Oyunlar", çev. Sevan Değirmenciyan, *Houshamadyan*, 2022, (Erişim 12 Aralık 2024).

²² BOA, *Nüfus Defteri*. (NFS. d), No. 2662.

²³ Bozan, "Çüngüş Ermenilerinin Sosyo-Ekonomik Durumu ve Müslümanlarla Münasebetleri", 36-37.

²⁴ Öztürk & Yılmazçelik, "Arifi Paşa'nın Seyahatnamesi Diyarbakir Seyahati", 106; Oktay Bozan, "1258/1842 Tarihli Çüngüş Nüfus Defterine Göre Çüngüş Kazasının Sosyal ve Ekonomik Durumu", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (2021), 205-206.

²⁵ Bozan, "1258/1842 Tarihli Çüngüş Nüfus Defterine Göre Çüngüş Kazasının Sosyal ve Ekonomik Durumu", 417.

²⁶ Bozan, "1258/1842 Tarihli Çüngüş Nüfus Defterine Göre Çüngüş Kazasının Sosyal ve Ekonomik Durumu", 406-7.

²⁷ Başbakanlık Osmanlı Arşivi, (BOA), *Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu (DH. TMİK. M)*, No. 145/67, 5.

yüzyılda ülkede misyonerlik faaliyetlerinin artmasıyla Hıristiyan Gregoryen Ermeniler arasında Katolik ve Protestanlık mezhepleri de benimsenmiştir.

Şehir merkezinde her bir mezhebin kendine özgü kilisesi bulunmaktadır. Şehrin girişinde sağ tarafta (*doğusunda*) Sırahayyats Surp Asdvadzadzin (*Meryem Ana*) Ermeni Protestan Kilisesi²⁸ yer alırken, batısında Surp Garaberd Ermeni (*Gregoryen*) Kilisesi yer almaktadır. Yine bu kilisenin hemen üst sol tarafında ise St. Lusavoriç Ermeni Katolik Kilisesi bulunmaktadır. Ancak bu kilisenin günümüze kadar yalnızca son taşları ve bazı sarnıç kalıntıları ulaşmıştır. Dolayısıyla yapının mimari özellikleri tam olarak bilinmemekle birlikte ne zaman inşa edildiği de meçhuldür. Ancak 1879 tarihli bir fotoğrafta kubbeli olarak görülen bu kilisenin kubbe yapısı ve diğer özellikleri dikkate alındığında yapı 17. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Buna göre, şehirdeki diğer kiliselerden daha geç bir döneme sahip olduğu söylenebilir.²⁹ Sırahayyats Surp Asdvadzadzin ve Surp Garaberd Gregoryen (*Apostolik*) Kiliselerinin benzer mimari özellikleri taşınması ve bölgedeki diğer yapılarla birebir örtüşmemesi, iki kilisenin aynı dönemde inşa edildiği ihtimalini güçlendirmektedir. Nitekim, Anadolu'daki diğer Hıristiyan Ermeni Kiliseleri ile karşılaştırıldığında plan yapısı ve duvar dokusundan hareketle daha eski bir yapı olmadıkları ve 19. yüzyılın ortalarında yeniden inşa edildikleri düşünülmektedir. Genellikle yöredeki Ermeni yapılar, 15. ve 19. yüzyıllar arasına tarihlendirilmektedir.

Şehrin merkezinde her iki toplum aktif meslekler icra etmişlerdir. Ancak bu meslekler arasında benzerlikler olduğu gibi farklılıklar da söz konusudur. Yine meslekî beceriler konusunda da birtakım farklılıklar vardır. Özellikle meslekî açıdan gelişmiş olan Hıristiyan Ermeniler, Çüngüş'ün ekonomik hayatında daha belirleyici bir role sahip olmuştur. Hıristiyan Ermeniler genellikle koşger/keşger (ayakkabıcılık), kılıççılık, cülha/cüllahlık (*dokumacılık*), babuşçuluk (*ayakkabı tamiri*), nalbantlık, çerçicilik, katırcılık, neccarlık (*marangozculuk*), boyacılık, çilingircilik/çelengarcılık (*anahtacılık*), attarlık/aktarlık (*parfümcü, şifa bitkileri, bitkisel ilaçlar*), demircilik, etmekçilik/ekmekçilik, kalaycılık, berberlik, değirmencilik, çulculuk, kuyumculuk, haddadlık (*demircilik*), mihçilik (*çivici*), kireççilik, amelecilik, terzicilik, kazancılık, tarakçılık, kasaplık, göncülük (*dericilik*) ve minarecilik gibi çeşitli mesleklerle uğraşmışlardır.³⁰ Bu durum, Hıristiyan Ermenilerin şehir içinde meslekî açıdan baskın olduklarını açıkça göstermektedir. Ayrıca ustalık ve el becerileri konusunda Müslüman Türklerden daha ileri düzeydedirler. Bunun en önemli nedeni ise Müslüman Türklerin uzun süre askerlik görevinde bulunmalarından dolayı daha çok kol gücüne dayalı işlerle meşgul olmalarıdır. Aksine askerlik görevi bulunmayan Hıristiyan Ermeniler uzun süre yerleşik hayatta kalmışlar ve ustalık ve beceri gerektiren mesleklerle daha fazla uğraşma fırsatı yakalamışlardır. Meslekî çalışmalarda dikkat çeken önemli bir husus; şehrin küçük bir yerleşim merkezi olmasına rağmen ayakkabıcılık sektöründe ileri gitmesidir.³¹ Bu da üretilen malların dışarıya satıldığını göstermektedir. Şehir dışı ticarî faaliyetlerin Hıristiyan Ermenilerin kültürler arası etkileşimini ciddi anlamda etkilediği

²⁸Manastırın ilk binası Urfa'da ikâmet ettiği ileri sürülen ve havari olarak adlandırılan Tatyos zamanına tarihlendirilmektedir. Bk. Öztürk & Yılmazçelik, "Arifi Paşa'nın Seyahatnamesi Diyarbekir Seyahati", 108. Ayrıca manastırda her taraftan ziyaretçi adıyla gelen kimliği belirsiz kişilerin gizlendiği bilinmektedir. 4 Temmuz 1899 tarihli yazıda kilisenin onarım talebi itirazında; manastır içerisinde yer alan kilisede 1895 olayları esnasında firar eden Ermenilerin tamamının gizlendiği belirtilmiş ve onarım talebi reddedilmiştir. Ayrıca, tutanakta "eskisi gibi 'Cemiyet-i fesâdiye' merkezi yapmak" ifadeleri kilisenin eskiden beri tehlikeli işler yürüttüğünü ve kötü emellerde kullanıldığını göstermektedir (Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 155).

²⁹Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 162-63.

³⁰BOA, *Nüfus Defteri. (NFS. d)*, No. 2662; BOA, *Maliyeden Müdevver Defterler (MAD. d)*, No. 3409, 22-34; 3640, 142-145.

³¹Bozan, "1258/1842 Tarihli Çüngüş Nüfus Defterine Göre Çüngüş Kazasının Sosyal ve Ekonomik Durumu", 409.

söylenbilir. Bu durum, sosyal ve ekonomik anlamda Müslüman Türkleri de etkilemiştir. Dolayısıyla farklı mahallelerde ikamet etmiş olsalar da iki toplum arasındaki sosyo-kültürel ve ekonomik etkileşim kaçınılmaz olmuştur.

Müslüman Türkler ise genellikle katırcılık, bakkallık, rençperlik (gündelikçilik), ekmekçilik, çiftçilik, seracılık, neccarlık (marangozluk), kahvecilik, kiracılık, berberlik, çulculuk, babuşçuluk (ayakkabıcılık) gibi mesleklerle uğraşmışlardır.³² Buna göre, Müslüman Türklerin Hıristiyan Ermenilere kıyasla şehirde ekonomik potansiyellerinin oldukça düşük olduğu söylenebilir.³³ Ekonomik farklılıklar genelde topluluklar arasında olumsuz neticeler doğurmuş ve bu iki toplum arasındaki ilişkilerde böyle bir durum meydana gelmemiştir.

1.1. İki Toplum Arasındaki İlişkiler ve Kültürel Etkileşim

Çüngüş'te Müslümanlarla Hıristiyan Ermeniler asırlar boyu bir arada yaşamışlardır. İki toplum arasındaki ilişkilere dair belgeler genellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra yoğunluk kazanmıştır. Hıristiyan Ermeniler ve Müslüman Türklerin özellikle din adamlarının ve devletin tutumlarına dair belgelerden hareketle iki toplum arasındaki ilişki boyutu anlaşılabilir. Ayrıca iki toplum arasındaki bazı sıkıntıları belirten belgeler de vardır. Öte yandan Hıristiyan Ermenilerin kendi aralarında meydana gelen sıkıntılardan bahseden belgeler de söz konusudur.³⁴ Hiç şüphesiz bu belgeler öncesinde de iki toplum arasındaki ilişkileri ortaya koyan bilgiler de mevcuttur. Bu nedenle ilk önce tarihsel süreç içerisindeki gelişmeler dikkate alınarak iki toplum arasındaki ilişkiler ortaya konulmaya çalışılacaktır. Daha sonra ilişkilerde yaşanan kırılmalar ve ayrışmalar üzerinde durulacaktır.

İki toplum arasında kültürel etkileşim boyutunu ortaya koyan önemli unsurlardan biri geleneksel oyunlardır. Çüngüş'ün mirasının ayrılmaz bir parçası olan bu oyunlar hem Hıristiyan Ermenilerin hem de Müslüman Türklerin ortak yaşam ve davranışlarını yansıtmaktadır. Aynı zamanda bu oyunlar, iki toplumun inançlara bağlı gelenek ve ritüelleriyle de ilişkilidir. Basit ve kolay kurallara bağlı bu geleneksel oyunlar, iki topluluk arasındaki kültürel etkileşimi arttırmış ve sosyal ilişkileri olumlu yönde etkilemiştir. Örneğin, bu oyunların en sevileni ve en çok oynananı ve Müslüman çocuk ve gençlerin de katıldığı "Bacılar" oyunudur. Bir diğer oyun ise Paskalya eğlenceleri sırasında Türklerin de katıldığı Çüngüş'ün batısında bulunan Ermeni mezarlığında oynanan "Ağa Tura" oyunudur.³⁵ Buna göre, iki millet arasında dinî bayramlara hassasiyet gösterildiği ve hatta bazı ritüellere eşlik bile edildiği anlaşılmaktadır.³⁶ Ayrıca bu durum, Çüngüş Hıristiyan Ermenilerin dinî inançlarını ve ibadetlerini özgürce yerine getirdiklerini göstermektedir.

Çüngüş'teki Hıristiyan Ermenilerin, Türk lakaplarına benzer lakaplar kullandıkları dikkat çekmektedir. Bu davranış kültürel etkileşim açısından oldukça önemlidir. Aynı şekilde bazı Hıristiyan Ermeni isimlerinde Türk isimleri andıran ifadeler kullanılması bu etkileşimin bir diğer boyutunu oluşturmaktadır. Örneğin, Şirin oğlu, Karaoğlan oğlu, Şahin oğlu, Çakır oğlu vb gibi. Aslında Diyarbakır yöresinde yaşayan Ermenilerin hemen hepsi Türk isimlerini yaygın olarak

³² BOA, *NFS. d.*, No. 2662.

³³ Bozan, "1258/1842 Tarihli Çüngüş Nüfus Defterine Göre Çüngüş Kazasının Sosyal ve Ekonomik Durumu", 410.

³⁴ Bozan, "Çüngüş Ermenilerinin Sosyo-Ekonomik Durumu ve Müslümanlarla Münasebetleri", 43.

³⁵ Karnig Kevorkyan, *Çinkuşname [Çinkuşabadum]*, I. Cilt (Kudüs: S. Hagopyants Matbaası, 1970), 414-427.

³⁶ Diğer oyunlar hakkında ilgili esere ayrıntılı olarak bk. Kevorkyan, *Çinkuşname [Çinkuşabadum]*.

kullanmışlardır.³⁷ Bu anlamda Ermenilerin Türk isimlerinden rahatsız olmamaları ve kendi toplumları içerisinde bilinçli olarak bu isimleri tercih etmeleri iki toplum arasında samimi ilişkiler olduğuna işaret etmektedir.³⁸ Zira Anadolu'daki iki toplumda Müslüman ya da Hıristiyan olduğuna bakılmaksızın insanların isimlerinin yanına işi veya mesleği eklenmekteydi. Aynı şekilde fiziksel özellikleri ve karakterleriyle paralel olarak kişilere lakaplar takılmaktaydı.³⁹ Tüm bunlar iki toplum arasında karşılıklı etkileşimin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İki toplum arasındaki giyim-kuşam tarzlarındaki benzerlikler de kültürel etkileşim açısından oldukça önemlidir. Örneğin, yöredeki hem Hıristiyan Ermeni hem de Müslüman Türk bazı kadınlar yüzlerini peçe ile örtmüşler ve çarşaf gibi elbiseler giyinmişlerdir.⁴⁰ Genellikle iki toplumun kadınlarının bu ve benzeri tarz giyim şekilleri göz önünde bulundurulduğunda karşılıklı bir etkileşimden söz etmek mümkündür. Bu davranış, aynı zamanda iki kesimin toplum içerisindeki dinî hassasiyetlerinin de yansıması olarak değerlendirilebilir.⁴¹ 1911 yılındaki Tanin gazetesinde Ermeni ve Türk erkeklerinin hemen hemen aynı kıyafetleri giydikleri, iki toplumun kadınlarının giyim konusunda neredeyse birbirinden ayırt edilemeyeceği belirtilmiştir. Hatta Ermeni kadınların Müslüman kadınlardan daha fazla tutucu oldukları ifade edilmiştir. Toplumsal şartların bu iki toplumu birbiriyle uyumlu hale getirdiği, birleştirdiği ve kaynaştırdığı vurgulanmıştır.⁴² Ayrıca Müslüman Türk köylü kıyafeti ve köy hayatı ile Hıristiyan Ermeni köylü kıyafeti ve köy hayatı birbirinden çok da farklı değildir.⁴³

Kültürel etkileşim bağlamında diğer bir unsur ise şehirdeki eski evlerin kapıları üzerindeki yılan motifleridir. Yılan, insanlığın yaratılışından itibaren onun kaderinde önemli rol oynayan varlık olarak görülmektedir. Diğer inançlarda olduğu gibi Hıristiyanlıkta da oldukça önemli bir figürdür. Ancak bu inançta yılan figürünün hem olumlu hem de olumsuz iki anlamı söz konusudur. Figür, İsa Mesih ile özdeşleştirildiğinde “bilgeliliğin sembolü” olarak olumlu; Âdem ile Havva'nın cennetten kovulmasında oynadığı rol ile ilişkilendirildiğinde ise olumsuz olarak algılanmaktadır. Ayrıca yılan hem ilk günâhın sebebi hem de günâhı temizleyen varlık olarak görülmektedir.⁴⁴ Buna göre, yılanın Hıristiyanlıkta genellikle kutsallığı temsil ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁵ O dönemde şehrin hemen her evinin kapısında ve kapı tokmaklarında bu tür motiflerin bulunması iki topluluk arasında kültürel etkileşime işaret etmektedir. Çüngüş'te günümüze kadar bu motiflerin iki toplumun evlerinde kullanılmaması kültürel öğretilerin devam ettiğini göstermektedir.⁴⁶

³⁷ M. Salih Erpolat, “H. 1104-1105 (M. 1691-1692) Tarihli Diyarbekir Vilayeti Cizye Defterine Göre Gayrimüslimler Arasında Yer Alan Türkçe Şahıs İsimleri”, *Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*, Cilt: 3 (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2007), 53-54.

³⁸ Bozan, “1258/1842 Tarihli Çüngüş Nüfus Defterine Göre Çüngüş Kazasının Sosyal ve Ekonomik Durumu”, 405.

³⁹ Gürsoy Şahin, “Amerikalı Bir Misyonerin XIX. Yüzyılın Ortalarında Türk-Ermeni Kültürel İlişkileri ile İlgili İzlenimleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2005), 218.

⁴⁰ Bardizaks Vahan-Natanyan ve Karekin Vartabet Boğos-Sırvantsdyants, *Palu-Harpuz 1878, Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*, edit. Arsen Yaman, Cilt: II (İstanbul: Belge Yayınları, 2015), 521.

⁴¹ Vahan-Natanyan-Sırvantsdyants, II: 521.

⁴² Ahmet Şerif, *Anadolu'da Tanin*, c. I (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999), 320-331.

⁴³ Şahin, “Amerikalı Bir Misyonerin XIX. Yüzyılın Ortalarında Türk-Ermeni Kültürel İlişkileri ile İlgili İzlenimleri Üzerine Bir Değerlendirme”, 220.

⁴⁴ Seda Gedik, “İnanç Dünyasında Yılanın Ele Alınışı”, *İnsan ve Sosyal Bilimler Dergisi (JOHASS)*, 3/1 (2020), 426.

⁴⁵ Burada yılan figürünün etimolojiden ziyade Müslüman Türkler ve Hıristiyan Ermeniler arasında kullanılan yaygın bir motif özelliğine dikkat çekilmektedir. Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya getirdiği bazı figürler ve yılan figürünün tarihsel kökeni hakkında ayrıntılı bilgi olarak bk. Mehmet Ekiz, “Niğde'deki Hıristiyan Türk Kiliselerinde Yer Alan Ejder Figürleri: İkonografik Açısından Bir Bakış”, *Sanat Tarihi Dergisi* 20/1 (2011), 39-62.

⁴⁶ Taşçıyan, “Çinkuş-Oyunlar”, (Erişim 30 Temmuz 2024).

Hristiyan Ermenilerin, Osmanlı devlet kademelerinde görev alması iki topluluk arasındaki ilişkilerin ileri düzeyde yani kültürel etkileşimin de ötesinde olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Çüngüş Hristiyan Ermenilerinin devletin çeşitli kademelerinde görev aldıkları bilinmektedir. Örneğin, Çüngüş doğumlu Ermeni akademisyen Hovhannes Bucikanyan (1873-1915), Osmanlı eğitim kurumlarında ilk önce öğretmen daha sonra da profesör olarak görev yapmıştır. Hatta Bucikanyan, II. Meşrutiyet'in önemli bir savunucusu olarak siyasette aktif rol almıştır.⁴⁷

1879 yılında Çüngüş'ü ziyarete gelen Ermeni Piskopos Karekin Vartabet Sırvantsdyants Efendi'nin Çüngüş'le ilgili raporu, Hristiyan Ermeniler ile Müslümanların ilişkileri hakkında bilgi veren önemli bir kaynak niteliğindedir. Raporda bahsi geçen şehrin murahhasası olarak görev yapmış olan Diyarbakırlı Bağdasar Efendi hakkında şu ifadeler kullanılmaktadır:

Diyarbakırlı Bağdasar 40 yıl görev yapmış. Manastır kilisesi ve diğer binalar onun zamanında inşa edilmiş. Çüngüş ve Adış'teki kâgir ve gösterişli kiliseler kendisine minnettarlar. Yaptığı iyilikler ve güzel işlerle Şeyhlerin, Türklerin, Kürtlerin ve Ermenilerin sevgilisi olmuş. Kendisini 'Büyük Dede' diye çağırıyorlarmış.⁴⁸

Bu söylemler iki toplum arasında samimi ilişkilerin olduğuna işaret etmektedir. Yine şehirde bulunan Sırhayyats Surp Asdvadzadzin (*Meryem Ana*) Manastırı'nın içindeki kilise kapısının üst kısmındaki kitabede yer alan bazı ifadelerden de, iki milletin dayanışma içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Buna Osmanlı Devleti'nin tebaasında yer alan Ermenileri önemseydiği ve mabetlerini desteklediği de eklenebilir. Örneğin, söz konusu kitabedeki metinde yer alan, "Kilisenin etrafındaki tüm binalarla beraber, Padişah Sultan Abdülmecid'in izni, ruhani önder Diyarbakırlı Bağdasar'ın çabaları, Çüngüşlü ve Adışlı halkın, kadın-erkek, çoluk-çocuk, kireç, kum, tahta taşıyarak çalışması sonucu Ermeni tarihiyle 1290'da miladi tarihle 1841'de onarıldı." ifadeleri bu düşünceyi desteklemektedir.⁴⁹

Çüngüş'te yaşayan Hristiyan Ermenilerin devlet otoritesine ve yerel idareye bağlı oldukları ve uygulanan politikalara genel olarak uydukları anlaşılmaktadır. Bu durum, Çüngüş Cizye Defterlerinde açıkça görülmektedir. Buna göre, Hristiyan Ermenilerin düzenli olarak cizyelerini ödedikleri anlaşılmaktadır.⁵⁰ Aynı şekilde iskân edilen mahallerde herhangi bir karışıklığa ve probleme neden olacak eylemlerde bulunulmaması yerel otoritenin tanındığına işaret etmektedir. Yine ticari faaliyetlerde usul ve kaidelere riayet edilmesi devlet otoritesine bağlı hareket edildiği düşüncesini desteklemektedir.⁵¹

İki toplum arasındaki iyi ilişkilerin boyutu açısından oldukça önemli bir diğer olay ise ihtida (*Müslüman olma*) hadiseleridir. Çüngüş Hristiyan Ermenilerinden bazılarının Müslümanlığı kabul ettiği bilinmektedir. Örneğin, 18 Haziran 1856 tarihli belgede Ermeni ahalisinden olan Asurnisi oğlu Haçatur adlı birinin eşinin Müslüman olduğundan bahsedilmektedir.⁵² Öte yandan iki toplum arasındaki ilişkileri fesada uğratmak açısından da sahte mühtedilerin olduğu bilinmektedir. Bunlardan en meşhuru Ohannes (*Mehmet Ali*) ve Boğos'tur.

⁴⁷ Vahé Tachjian, *World War I and the End of the Ottomans: From the Balkan Wars to the Armenian Genocide*, ed. Hans-Lukas Kieser, çev. Kerem Öktem (London: I.B. Tauris, 2015), 220–23.

⁴⁸ Vahan-Natanyan ve Sırvantsdyants, II:519.

⁴⁹ Vahan-Natanyan ve Sırvantsdyants, II:521.

⁵⁰ Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 166-169.

⁵¹ Bozan, "Çüngüş Ermenilerinin Sosyo-Ekonomik Durumu ve Müslümanlarla Münasebetleri", 36; 39.

⁵² Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti Mektubî Kalemî Evrakı (HR. MKT)*, No. 150/15.

Bu kişilerin sözde Müslüman oldukları anlaşılmış ve Ermeni komitacıları için çalıştıkları ifşa edilmiştir.⁵³ Ancak ihtida eden kişilerden bazılarının oldukça samimi oldukları ve İslâmî şartları yerine getirmek için hacca gittikleri bilinmektedir. Örneğin, 2 Haziran 1914 tarihli bir şikâyet dilekçesinde Hacı Mehmet adında birinden bahsedilirken bu kişinin mühtedi olduğu belirtilmektedir.⁵⁴

Son olarak özellikle Çüngüş'te Hıristiyan Ermenilere ait "Mesrobyan-Sahakyan Katolik Okulları" ve "Amerikan Okulları" gibi eğitim kurumlarının olması Hıristiyan Ermenilerin özgür eğitim hakkına sahip olduğunu göstermektedir.⁵⁵

Tüm bu bilgiler dikkate alındığında iki toplum arasında ilişkilerin 19. yüzyıla kadar oldukça samimi ve güzel bir şekilde ilerlediği söylenebilir. Bunun yanında sanıldığı kadar büyük problemler yaşanmadığı da düşünülebilir. Hıristiyan Ermeniler hem ticari ve dinî açıdan hem de eğitim açısından önemli haklara sahip olmuşlardır. Neticede, iki toplum arasında kültürel etkileşim giderek artmış ve ilişkiler gelişmiştir. Ancak sonrasında bazı sebepler bağlamında bu ilişkilerde kırılmalar ve ardından da ayrışmalar meydana gelmiştir.

1.2. İki Toplum Arasındaki İlişkilerdeki Kırılmalar ve Ayrışmalar

Özellikle 19. yüzyılın yarısından sonra iki toplum arasında ciddi kırılmalar yaşanmış ve 20. yüzyıldan sonra bu kırılmalar büyük ayrışmalara neden olmuştur. Bu gelişmeler üzerinde ise çeşitli nedenler ya da diğer bir deyişle yan etkenler rol oynamıştır. Ancak biz burada belli başlı nedenler üzerinde duracağız. Bunları kısaca sıralayacak olursak genellikle, Ermeni öğretmenlerin ihtilalcî tutumları, ruhanilerin (*din adamları*) ihanet ve zararlı faaliyetleri ve komitacı/örgütlerin ayrıştırıcı faaliyetleri ile dış güçlerin Osmanlı Devleti içerisindeki Ermenilere ilişkin yürüttükleri politikalar gibi unsurlar sıralanabilir. Nihayetinde 19. yüzyılın sonlarında Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi Çüngüş'te de karışıklıklar meydana gelmiş ve olaylardan hem Hıristiyan Ermeniler hem de Müslümanlar olumsuz etkilenmiş ve mağdur olmuşlardır. Ayrıca Çüngüş'te bazı Hıristiyan Ermenilerin I. Dünya Savaşı esnasında isyancı tutum sergiledikleri bilinmektedir.⁵⁶ Özellikle Çüngüş bağlamında bu nedenler incelendiğinde kırılmalara yol açan unsurlar şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

İki toplum arasındaki alacak-verecek meseleleri ilişkilerin bozulmasına yol açmıştır.⁵⁷ Örneğin, 18 Ekim 1849 tarihli bir şikâyet dilekçesinde Ali adlı bir Türkün Haçator ve Artin adlı kişilerden zorla borç tahsis ettiği ifade edilmiştir.⁵⁸ Ayrıca Hıristiyan Ermenilere kötü davranıldığına dair şikâyet iddialarını içeren yazılar ilişkilerdeki bozulmaları derinleştirmiştir. Örneğin, Ermeni Patrikhanesi'nin 1 Kasım 1852 tarihli yazısında; hem şehir merkezindeki hem de köyündeki (*Adış*) Hıristiyan Ermenilere karşı kötü muamelelerde bulunduğu ileri sürülmüştür. Yine 258/80 kayıtlı dosyada haksız vergi alındığı, bazı Hıristiyan Ermenilere ve din adamlarına iftiralar atıldığı, adil yargılama yapılmaksızın hapis cezalarının uygulandığı ve haraç alındığı gibi birtakım suçlamalarda bulunulmuştur.⁵⁹ Ancak aynı yazıda mensubu oldukları kilise cemaatinin kendi din adamları hakkında yaptıkları şikâyetlere yer verilmemesi dikkat çekicidir. Halbuki Çüngüş'teki Hıristiyan Ermeni din adamlarına dair bilgi mahiyetindeki belgelerde

⁵³ Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 170-172.

⁵⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), (*DH. ŞFR*), No. 74/12, 1.

⁵⁵ Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 205-206.

⁵⁶ Bozan, "Çüngüş Ermenilerinin Sosyo-Ekonomik Durumu ve Müslümanlarla Münasebetleri", 33.

⁵⁷ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Sadaret Mektubî Kalemi (A. MKT)*, No. 230/71, 2.

⁵⁸ Bozan, "Çüngüş Ermenilerinin Sosyo-Ekonomik Durumu ve Müslümanlarla Münasebetleri", 44.

⁵⁹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vükela Mazbataları (MVL)*, No. 258/80.

çoğunlukla mensubu olduğu cemaatlerin kilise mağduriyetleri hakkında ilgili makamlara yapılan çok sayıda şikâyet vardır. Belgelerin bir kısmı ise din adamlarının toplum içinde ve devlete karşı zararlı faaliyetlerde bulduklarına dair bilgiler içermektedir. Buna göre, Hıristiyan Ermenileri hem toplum nazarında hem de devlet nezdinde sıkıntıya düşürenlerin başında kendi din adamlarının olduğu söylenebilir. Örneğin, ismi ve şikâyet konusu belirtilmeyen Katolik murahhasın acilen Çüngüş'ten aldırılması ve görevinden el çektilmesi Ermeni Katolik Patrikliğine bildirilmiştir. Diyarbakır Vilayeti'nin soruşturmaları sonucunda ilgili din adamının ihanet ve cinayetle suçlandığı tespit edilmiştir.⁶⁰

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşından sonra üç Ermeni Piskoposun Çüngüş'e gelmesi Rusya gibi bazı büyük devletlerin Osmanlı Devleti içerisinde yaşayan Ermenilere yönelik politikalarının bir adımı olarak değerlendirilebilir.⁶¹ Bu bağlamda diğer devletlerin Osmanlı iç işlerine karışmaları iki toplum arasındaki kırılmaları daha da hızlandırmıştır. Aynı şekilde Hıristiyan Ermeni din adamlarının zararlı faaliyetleri iki toplum arasındaki ilişkilerde kırılmalara neden olmuştur. Bu kişiler, ruhani ve cismani konumları nedeniyle hem kendi toplumu üzerinde hem de devlet nezdinde etkili bir konuma sahiptirler. Ancak bu kişilerin çoğunun ülke içerisinde toplum ve devlet aleyhine sergiledikleri tutum ve davranışlar yetkililer tarafından tespit edilmiştir. Çüngüş'teki Hıristiyan Ermeni din adamlarından bir çoğu kiliselerde kimliği belirsiz kişiler ile çok sayıda suçluyu saklamış ve birtakım ihanet içeren yazışmalarda bulunmuşlardır.⁶² Hatta kendi cemaatlerine bile haksızlık yaptıkları ve cemaatin şikâyetlerine maruz kaldıkları bilinmektedir. Bu olay bir şikâyet dilekçesine özetle şu şekilde konu olmuştur:

İsmi ve şikâyet konusu belirtilmeyen bir Katolik murahhasın Çüngüş'ten aldırılması gerektiği Ermeni Patrikhanesi'ne iletilmiştir. Sadaret'ten Adliye Nezareti'ne gönderilen 15 Temmuz 1889 tarihli yazıda söz konusu murahhas hakkında suçlamalar yer almıştır. Katolik murahhasın süratle oradan gönderilmesi hakkında birkaç imza ile Malatya merkezinden Ermeni Patrikhanesi'ne çekilen telgraftaki iddialar Diyarbakır Vilayeti'nden sorulmuştur. Diyarbakır Vilayeti'den cevaben Sadaret'e gönderilen yazıda Katolik Murahhas vekilinin "eser-i ifsâdâtı" nedeniyle Çüngüş Ermenilerinin bu yolda kıyam eseri gösterdikleri belirtilerek, bu türden hıyanet ve cinayetine binaen murahhasın oradan kaldırılmasının gerekliliği vurgulanmıştır. İhanet ve cinayetle suçlanan Katolik murahhasın zaman kaybedilmeden görevinden el çektilmesi ve Çüngüş'ten kaldırılması gerektiği Adliye ve Mezahip Nezareti tarafından Ermeni Katolik Patrikhanesine bildirilmiştir.⁶³

Tüm bunlar, devletin bu ahaliye karşı politikalarını değiştirmesine ve onları sıkı bir şekilde kontrol altında tutma uygulamasına neden olmuştur.⁶⁴

Çüngüş'teki kiliselerin, kimliği belirsiz kişilerin uğradığı ve firarilerin gizlendiği bir yer olarak kullanılması, Hıristiyan Ermeni din adamlarının zararlı eylemlerinin boyutunu gözler önüne sermektedir. Bu kiliselerin başında da Sırahayyats Surp Asdvadzadzin Manastırı (*Meryem Ana*) içerisinde yer alan kilise gelmektedir. Mevcut kayıtlarda kilise çok eskiden beri kimliği belirsiz ve firarilerin saklandığı yer olarak bilinmektedir. Bu durum, Adliye ve Mezahip Nezareti'ne gönderilen 4 Temmuz 1899 tarihli yazıda Sırahayyats Surp Asdvadzadzin Manastırı'nın onarım talebine yapılan itirazda açıkça görülmektedir:

⁶⁰ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezareti Mektubî Kalemi (DH. MKT)*, No. 1638/72; 1642/117.

⁶¹ Vahan-Natanyan ve Boğos-Sırvantsdyants, Palu-Harpur 1878, 520.

⁶² Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 154-156.

⁶³ BOA, *Dahiliye Nezareti Mektubî Kalemi (DH. MKT)*, No. 1638/72; 1642/117.

⁶⁴ Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 181-184.

Çüngüş nahiyesindeki kilise vaktiyle küçük manastır olarak yapılmışken defalarca genişletilerek bugünkü haline getirilmiştir. Böylece on bini aşkın nüfusu içine alabilecek dereceye ulaşmıştır. Kilisenin zemininin altına doğru tabya şeklinde müteaddit malzemeler bulunmaktadır. Etrafında yüz kadar oda, sığınak ve demir kapı inşa edilmiştir. Her taraftan “ziyaretçi” adıyla gelen kimliği belirsiz kişiler orada gizlenmektedir. Hatta geçen olaylar esnasında (1895 olayları kastedilerek) vilayetin değişik yerlerinden firar eden şüpheli Ermenilerin tamamı orada gizlenmiştir. Bu konuda hükümet tarafından yapılan takip ve arama girişimine Ermeni ruhani din adamları muhalefet etmişlerdir.⁶⁵

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Hıristiyan din adamları devlet aleyhine faaliyetler yürütmüş ve çeşitli eylemleri de desteklemiştir. Bunun yanı sıra kiliseleri bu faaliyetlerin merkezi haline getirmişlerdir. İtiraz raporunun devamında ise din adamlarının bu tür faaliyetleri daha önceden de yürüttükleri anlaşılmaktadır:

Ermenilerin Çüngüş kasabası içinde bulunan kiliseleri, nüfuslarının üç mislini içine alabilecek durumdadır. Buna rağmen Ermenilerin birçok külfet ve masrafi göze alarak kasabanın her tarafına hâkim, en işlek yollara bakan ve sağlam bulunan bu manastırı tekrar imar etmek teşebbüsünde bulunmaları burayı eskisi gibi “cemiyetü fesâdiyelerine” bir merkez yapmak gibi kötü bir niyete dayanmaktadır. Bu nedenle bu kilisenin “tamir ve tecdidine” ruhsat verilmesi katıyen caiz değildir. Bu arada inşasına müsaade edilmesi istenen yapının vaziyeti hakkında mahalli yetkililerin görüşü ve düşüncesi alınmaksızın böylece on bini aşkın kişiye sığınak olmaya elverişli müstahkem bir yerin onarımı düşüncesi kötü niyete işaret etmektedir. Bu da buranın daha önce olduğu gibi kötü emeller için kullanılmak düşüncesidir. Zaten Çüngüş kasabasında Ermeni ahalinin ayin icrasına ziyadesiyle kâfi derecede ve miktarda diğer kiliselerin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Ermeni ahâlinin diğer bir kiliseye ihtiyacı bulunmadığı tahakkuk etmiştir. Sorunsuz ve münasip bir mahalde kilise inşası talep olduğunda usulü dairesinde icabına bakılacaktır.⁶⁶

Böylece Hıristiyan Ermeni din adamlarının hem içinde buldukları topluma hem de devlete karşı ihanet içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum, iki toplum arasındaki kırılmaları daha da arttırmıştır.

İki toplum arasındaki ilişkilerde meydana gelen kırılmalarda ve hatta isyanların çıkmasında en az Hıristiyan Ermeni din adamları kadar Ermeni öğretmenler de etkin rol oynamıştır. Osmanlı Arşivi’nde bu öğretmenlerin çok sayıda zararlı evrak ve yayın bulundurdıklarına dair belgeler yer almaktadır. Özellikle ele geçirilen *İrkaran* risalelerinin hareketlerin halka indirgenmesi ve halkın devlete karşı isyanlarında etkili olduğu bilinmektedir. Çünkü bu risalelerde yoğun olarak Ermenilere, Ermeni tarihine, Ermenistan’a ve Ermenistan için mücadele edenlere vurgu yapılmaktadır. Ermeni milliyetçiliğini tetikleyen ve mücadele edenleri kutsayan ifadelerin yer aldığı bu risaleler, Ermeni halkı devlete karşı harekete geçirmiştir. Çüngüş’te de çok sayıda *İrkaran* risaleleri ele geçirilmiştir. Örneğin, Haçador ve Ohannes isimlerindeki iki öğretmenin evinde yapılan aramalar sonucunda bu tür risaleler bulunmuştur.⁶⁷ Ermeni öğretmenlerin bu risaleler aracılığıyla Ermeni halkı silahlanmaya teşvik edici faaliyetlerde bulunduğu ve iki toplum arasındaki ilişkileri derinden yaraladığı tespit edilmiştir.⁶⁸

İki toplum arasındaki ilişkilerin kırılmasında dolaylı etkiye sahip olan faktör ise şehirde meydana gelen eşkiya hadiseleridir. 19. yüzyılın sonlarında Çüngüş’ün köylerinde eşkiyalık hareketlerinin yoğunluk kazanması hem Hıristiyan Ermenileri hem de Müslümanları tedirgin etmiştir. Hıristiyan Ermeniler ve din adamları Ermeni Patrikanesi aracılığıyla bu konudaki

⁶⁵ Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 155.

⁶⁶ Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 155-156.

⁶⁷ Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 193-194. Ayrıca *İrkaran* adlı eserde yer alan başlıklar ve anlatılar için bk. BOA, *DH. TMİK. M*, No. 268/30.

⁶⁸ Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 194.

sıkıntılarını Sadaret'e ulaştırmıştır. Özellikle Kürt eşkiyasının çevrede katliam ve yağmalama gibi zalimane hareketleri şehirdeki iki toplumun emniyet ve huzurunu daha da bozmuştur. Bu olaylardan Hıristiyan Ermeni halkın daha çok mağdur olduğu yapılan çok sayıda şikâyet dilekçelerinden anlaşılmaktadır.⁶⁹ Bu tür olaylar sonrasında bazı Hıristiyan Ermenilerin bölgeden göç etmelerine neden olmuştur.

1.3. İki Toplumun Birbirinden Ayrışması ile Başlayan Göçler

19. yüzyılın sonlarından itibaren Ermeniler ile Müslümanlar arasında ilişkiler bozulmaya başlamıştır. Özellikle 1895 Olaylarından sonra bu ilişkiler toparlanamaz hale gelmiştir. II. Meşrutiyet ve I. Dünya Savaşı'ndan sonra ise iki toplum arasında büyük kopmalar yaşanmış ve Ermeniler ülke dışına çıkarılmıştır. Ülkede meydana gelen bu gelişmeler Çüngüş'teki Hıristiyan Ermenileri de olumsuz etkilemiş ve mağdur etmiştir.

1895 Olayları iki toplum arasındaki ilişkileri derinden etkileyen hadiselerin başında gelmektedir. Bu olaylar ülkede fiilen "Ermeni Sorunu" diye adlandırılan bir meseleyi gündeme getirmiştir. Bu sorunun ortaya çıkmasında dış güçlerin Ermeniler hakkında yürüttükleri politikaların etkisi olduğu gibi, Fransız İhtilali, Ermeni Kilisesi ve Patrikhanesinin, Ermeni komitacıların, misyonerlik faaliyetlerinin etkileri de azımsanmayacak derecededir. Fransa, İngiltere ve Rusya gibi ülkeler Ermeni meselesini yakından takip etmiş ve Osmanlı İmparatorluğu içerisinde Ermeni cemaatleri oluşturmaya çalışmışlardır.⁷⁰

20. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'dan dönen eğitimli Ermeni gençlerin faaliyetleri Osmanlı İmparatorluğu içerisinde yeniden yapılanma hareketlerine yol açmıştır. Bu hareket Türk-Ermeni çatışmalarının başlangıcını oluşturmaktadır. Bu dönemin sonunda milliyetçilik konusunda yapılan yayınlar imparatorluğa karşı Ermenilerin düşüncelerinde radikal değişimler meydana getirmiştir. Ardından Ermeniler milli maksatlarına ulaşmak için silahlı mücadele yöntemine başvurarak 1869'dan sonra devlete karşı ihtilâl komiteleri kurmaya başlamışlardır. Neticede Anadolu'da yaşayan Ermeniler arasında milliyetçilik düşüncesi yaygınlık kazanmış ve 1890'dan sonra kırk civarında Ermeni isyanı meydana gelmiştir.⁷¹

1 Kasım 1895 Cuma günü Diyarbakır vilayet merkezinde Ermeniler ile Müslümanlar arasında çatışmalar başlamış, her iki taraftan da çok sayıda kişi yaralanmış ve hayatını kaybetmiştir. Vilayet merkezinde başlayan olaylar kısa sürede sancak, kaza, nahiye ve köylere de sıçramıştır. Kargaşa ve huzursuzlukların yaşandığı yerlerin başında da Çüngüş nahiyesi gelmektedir. O esnada nahiyede aşiret saldırıları da vardır. Ayrıca Hıristiyan Ermeni din adamları ve misyonerler asılsız haberlerle halkı galeyana getirmiş ve küçük olayları abartarak yönetim üzerinde baskı kurmaya çalışmışlardır. Neticede bu olaylardan hem Hıristiyan Ermeniler hem de Müslümanlar maddi ve manevi zararlar görmüş ve mağdur olmuşlardır. Böylece iki toplum arasındaki ilişkiler derin yaralar almış ve artık geri dönmeyecek boyutlara ulaşmıştır.⁷² 1895

⁶⁹ Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 184-186. Ayrıca Hıristiyan Ermeni halkın başvuru dilekçe örnekleri için bk. BOA, A. MKT, No. 230/71, s. 2.

⁷⁰ Hızır Keskin, *Birinci Dünya Savaşından Bugüne Ermeni Sorunu* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 35-39.

⁷¹ Ahmet Halaçoğlu, "Ermeni Milliyetçiliği ve Ayrılcı Faaliyetlerinin Kökenleri", *Tarihte Türkler ve Ermeniler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 9/162.

⁷² Geniş bilgi için bk. Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 187-192.

Olayları sırasında hayatını kaybeden Hıristiyan Ermenilerin çocukları Osmanlı Devleti tarafından himaye edilmiştir.⁷³

II. Meşrutiyet'in ilanı ile iki toplum arasındaki ilişkiler daha da bozulmuştur. Bu anlamda II. Meşrutiyet, beklenenin aksine iki millet arasında kardeşliğin tesis edilmesine değil, muhalefetin daha da artmasına sebep olmuştur. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra yönetime karşı yapılmış olan 31 Mart Ayaklanması'nın Diyarbakır vilayetindeki yansımaları Çüngüş'te de etkilerini göstermiştir. Bu dönemde "Ektrad"⁷⁴ olarak ifade edilen ve kim oldukları bilinmeyen bazı kişiler Çüngüş'e gelerek Hıristiyan Ermenilerin dükkanlarını yağmalamışlardır. Ancak şehrin Hıristiyan Ermeni din adamları olan Ermeni murahhasa vekili Andon, Katolik murahhasa vekili Osep ve Protestan ruhani reisi vekili Ermenak, Sadaret'e gönderdikleri şikâyet dilekçesinde bu kişilerin Çüngüş eşraflarından Güllü Bey, Eşraf Ağa ve arkadaşları olduklarını yazmışlardır.⁷⁵ Ancak bu kişilerin nereden geldikleri ya da getirildikleri bilinmemektedir.⁷⁶

I. Dünya Savaşı esnasında Çüngüş'teki Hıristiyan Ermenilerin evlerinde önemli miktarda silah ve bombalar ele geçirilmiştir. Mevcut kayıtlarda bu mühimmatların Ermeni komitacılar tarafından gizlice halka dağıtıldığı belirtilmektedir. Ayrıca savaşın başladığı dönemde Çüngüş'teki kamu görevlilerinin çoğunun Hıristiyan Ermenilerden oluştuğu ve bu kişilerin görevlerini suistimal ettikleri açıkça görülmektedir. Ülke genelinde olduğu gibi Çüngüş'te de Hıristiyan Ermeniler savaşa katılmamış, vatandaşlık görevlerini yerine getirmemiş, aksine kamu düzenini bozmuş, orduyu ve Müslümanları arkalarından vurma teşebbüslerinde bulunmuşlardır. Hatta düşmanla işbirliği içerisinde bile olmuşlardır.⁷⁷

Neticede Ermeni öğretmenlerin ihtilalci tutumları, din adamlarının zararlı faaliyetleri, Ermeni komitacıların aleyhte gizli planları ve dış güçlerin yürüttükleri politikalar şehirdeki gerginlik ve çatışmaları daha da arttırmış, Hıristiyan Ermenilerin bu topraklardan ayrılmalarına neden olmuştur. Bu bağlamda bazı Hıristiyan Ermeniler Amerika başta olmak üzere Lübnan gibi çeşitli ülkelere göç etmek zorunda kalmışlardır.⁷⁸ Birçok Ermeni ise tehcirle ülkeden çıkarılmıştır. Böylece ülke genelinde olduğu gibi Çüngüş'te de Hıristiyan Ermeni nüfus büyük oranda azalmıştır. Verilere göre azalan bu oran yaklaşık %70'tir.⁷⁹

Son olarak, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarındaki genel dinamiklerin ilk sırasında soykırım meselesi gelmektedir. Ülke genelinde olduğu gibi Çüngüş'te de bu tarz bir olayın yaşandığı ileri sürülmektedir. Ancak dönemin tarihsel gelişmeleri dikkatlice incelendiğinde soykırım iddialarının asılsız olduğu anlaşılmaktadır. Zaten literatürdeki soykırım

⁷³ Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 203-205.

⁷⁴ Bu konuda tarihçi Prof. Dr. Oktay Bozan, Çüngüş tahrir kayıtlarından hareketle "Ektrad" kavramını eşkiya kürtlerin oluşturduğu bir grup olarak aktarmakta ve bölgeye yönelik akademik çalışmalarında bu kavramı "taife-i Ektrad" şeklinde kürt eşkiyalar olarak ifade etmektedir. Bk. Oktay Bozan, "Bir Ermeni Köyü Olan Adış'ın Siyasi, Sosyal, Ekonomik ve Dinî Durumu", *VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2021), 527. Ancak Yusuf Halaçoğlu'nun Kürd-Ekrâd kelimeleri üzerine farklı değerlendirmeleri de dikkat çekmektedir. Halaçoğlu, "Osmanlı Belgelerine Göre Türk-Etrâk, Kürd-Ekrâd Kelimeleri Üzerine Bir Değerlendirme" adlı makale çalışmasında "Ekrâd" kelimesinin değişik mecazî anlamlarına da vurgu yaparak bu kavramın her zaman için etnik bir anlam taşımadığını belirtmiştir. Geniş bilgi için bk. Yusuf Halaçoğlu, "Osmanlı Belgelerine Göre Türk-Etrâk, Kürd-Ekrâd Kelimeleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Belleten Türk Tarih Kurumu* 60/227 (1996), 139-146.

⁷⁵ BOA, DH. TMİK. M, No. 2872/44.

⁷⁶ Bozan, "Çüngüş Ermenilerinin Sosyo-Ekonomik Durumu ve Müslümanlarla Münasebetleri", 51.

⁷⁷ Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 91.

⁷⁸ BOA, DH. TMİK. M, No. 2872/44.

⁷⁹ Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 178-181.

tanımının da şehirdeki gelişmelerle örtüşmediği anlaşılmaktadır. Çünkü soykırım kavramının tanımına bakıldığında genellikle “Siyasal, ulusal, ırksal veya dinsel bir sebeple, azınlık durumundaki bir insan topluluğunu soyca yok etmeyi amaçlayan toplu öldürme eylemi”⁸⁰ şeklinde bir tarif karşımıza çıkmaktadır. Bu tanımları Çüngüş’teki Hıristiyan Ermenilerin günümüze kadar olan tarihsel gelişimi doğrultusunda analiz ettiğimizde şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır:

Tanımda geçen “siyasal, ulusal veya dinsel bir sebeple” şeklindeki ifadeler Çüngüş Hıristiyan Ermenileri için söz konusu değildir. Zira, Çüngüş’te yaşayan Hıristiyan Ermenilerin hiçbirinin bu ifadelerle maruz kalmadıkları mevcut bilgilerden anlaşılmaktadır. Aksine siyasal, ulusal ve dinsel anlamda gayet makûl yaşadıkları ve özgür haklara sahip oldukları görülmektedir. Nitekim, kendi din adamlarının ve eğitimcilerinin bu konuda kendi toplumunu mağdur ettikleri hem kendi dökümanlarından hem de devlet kayıtlarından anlaşılmaktadır.⁸¹

Yine tanımda geçen “azınlık durumundaki bir insan topluluğunu soyca yok etmeyi amaçlayan” ifadelerinin de Çüngüş Hıristiyan Ermenileriyle uyuşmadığı görülmektedir. Nitekim, Çüngüş Nüfus Defterleri ve Kefaret Defterleri’nde Hıristiyan Ermeni halkın Müslümanlardan çok daha fazla bir nüfusa sahip olduğu belirtilmektedir.⁸² Bu da Hıristiyan Ermeni halkın azınlıkta olmadığını göstermektedir. Tanımın devamında yer alan “soyca yok etme” ifadeleri de Çüngüş Hıristiyan Ermenileri için uyuşmayan bir diğer tabirdir. Çünkü, şehirdeki bir çok Hıristiyan Ermeni nüfus ülke içinde ve ülke dışında çeşitli yerlere göç etmişlerdir.⁸³ Ayrıca 1895 Olayları’ndan sonra yetim kalan Hıristiyan Ermeni çocukların Müslüman ahali ve devlet tarafından himaye edilmesi bu ifadeyi çürütmektedir.⁸⁴ Yine bazı Hıristiyan Ermeni kadınların Müslümanlarla evlenmesi ve günümüzde de bu soyun anne tarafından devam etmesi Çüngüş’teki Hıristiyan Ermenilerin soyca yok edilmediklerini göstermektedir. Bununla birlikte Müslümanlığı kabul eden Ermenilerin şehirde hayatlarını idame ettirmeleri şehirdeki Hıristiyan Ermenilerin soykırıma uğramadıklarının bir başka kanıtıdır.⁸⁵

Son tahlilde, Çüngüş’teki Hıristiyan Ermenilerin, ülke içinde ve dışında çeşitli yerlere göç etmelerine müsaade edilmesi, tehcir kanunu ile ülke dışına çıkarılmaları, bazılarının Müslümanlığı kabul etmesi, bazı Hıristiyan Ermeni kadınların Müslümanlarla evlilik yapmaları ve günümüzde de soylarını devam ettirmeleri, yetim erkek ve kız çocuklarının himaye edilmesi vb. bilgiler dikkate alındığında soykırım tanımında ifade edilen “toplulu öldürme eylemi” şeklindeki gibi bir duruma da maruz kalmadıklarını göstermektedir.

Ancak tarihsel tanıklar, Çüngüş’te Hıristiyan Ermenilerin bir kısmının (özellikle erkeklerin) öldürüldüğünü ileri sürmüşlerdir. Buna göre, Hıristiyan Ermenilerin evlerinden toplatılarak Düden Çukuru’na atıldıkları rivayet edilmektedir. Ancak bu anlatıları tarihsel veriler bağlamında ele almak gerekir. Bu anlamda tüm veriler dikkate alındığında konu hakkında iki önemli nokta öne çıkmaktadır: Birincisi, mevcut tahrirler, Hıristiyan Ermeni nüfusun Müslüman Türklerin nüfusundan üç kat oranında fazla olduğunu göstermektedir.⁸⁶ Mevzu bahis konusu olan “Hıristiyan Ermeni erkeklerin evlerinden toplatıldığı ve Düden’e atıldıkları” iddiaları

⁸⁰ Crown Family Philanthropies, “Soykırım Nedir?”, *Holokost Ansiklopedisi*, 2024, (Erişim 4 Ağustos 2024).

⁸¹ BOA, DH. MKT, No. 1638/72; 1642/117.

⁸² *Diyarbakır Salnameleri 1286-1323 (1869-1905)*, 335.

⁸³ Bozan, “1258/1842 Tarihli Çüngüş Nüfus Defterine Göre Çüngüş Kazasının Sosyal ve Ekonomik Durumu”, 417.

⁸⁴ Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 203-205.

⁸⁵ BOA, HR. MKT, No. 150/15.

⁸⁶ Bozan, *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*, 26; 32.

doğrultusunda meseleye bakılacak olunursa yine aynı kayıtlarda Hıristiyan Ermeni yetişkin erkek nüfus, Müslüman yetişkin erkek nüfustan yaklaşık üç kat fazladır.⁸⁷ Dolayısıyla azınlık bir nüfusun çoğunlukta olan bir nüfusu herhangi bir karşı koyma olmaksızın toplaması ve Düden'e atması mantıksal açıdan çelişkilidir. Zira, kimliği belirsiz eşkiyaların şehirdeki Ermenilere yönelik yaptıkları baskınlar göz önünde bulundurulduğunda, Düden hadisesini gerçekleştiren kişilerin de bu kimseler olduğu kuvvetle muhtemeldir.⁸⁸ İkincisi ise, tarihsel verilerde yer alan iki toplumun karşılıklı olarak birbirlerini yaraladıkları ve öldürdükleri bilgisidir. İki toplum arasında yaşanan bu acı durum maalesef derin yaralar bırakmıştır. Ancak dönemin şartları (Tehcir gibi) ve özellikle savaş koşulları göz önünde bulundurulduğunda karşılıklı kayıpların yaşanması kaçınılmazdır. Zira birçok Ermeni hastalık ve açlık gibi birtakım sebeplerden de hayatını kaybetmiştir. Dolayısıyla meydana gelen olayları bir soykırım olarak değil, savaşın, zorunlu göçlerin ve yaşanan toplum içerisinde bozguncu nitelikte yapılan eylemlerin bir sonucu olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Çünkü iki toplum arasında cereyan eden olaylardan her iki taraf da olumsuz etkilenmiş ve mağdur olmuştur.⁸⁹

Sonuç

Çüngüş, Anadolu'da yüzyıllar boyunca Müslüman ve Hıristiyan toplulukların bir arada yaşadığı önemli merkezlerden biridir. Özellikle şehirdeki Müslüman Türkler ve Hıristiyan Ermeniler arasında meydana gelen etkileşimler, dönemselsel olarak farklı dinamiklerle şekillenmiştir. Bu süreçte kültürel alışverişler kadar toplumsal kırılmalar ve hatta ayrışmalar yaşanmıştır. İki toplumun birlikte yaşadığı dönemde geleneksel değerler, ekonomik ilişkiler ve sosyal dayanışma gibi unsurlar bir arada yaşama kültürünü desteklemiştir. Ancak özellikle Ermeni komitacılarının isyan hareketleri, dış güçlerin müdahaleleri ve dinî liderlerin olumsuz tutumları, ilişkilerin bozulmasına ve iki toplumun ayrışmasına neden olmuştur. 19. yüzyıla kadar dostane gelişen iki toplum arasındaki ilişkiler bu yüzyılın sonlarından itibaren yerini bozulmalara bırakmıştır. 20. yüzyıldan sonra iki toplum arasındaki ilişkiler tamamen düzeltilmeyecek bir hale gelmiş ve sonunda büyük ayrılmalar yaşanmıştır. İki topluluk arasındaki ilişkileri sekteye uğratan en önemli faktörlerden birinin dışardan ülkeye sokulduğu düşünülen *İrkaran Risale* adı verilen Ermeni milliyetçiliğini kabartan edebi metinler olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Kiliselerin o gün dış ülkelerin gizli istihbarat sevisi olarak kullanılması bu tür yerlerin bugün de benzer tehlikelere potansiyel oluşturduğu ve sorun teşkil edebileceği endişesini doğurmaktadır.

Çalışmanın sonunda Çüngüş ilçesinde Ermeni soykırım iddialarına ve bu iddialara yerel halkın inandırılması hususuna dair şu tespitler yapılmıştır: Ermenilerin tarihsel tanıklar ışığında Düden denilen yere atılarak katledildikleri söylemlerinin yaygın olduğu ancak bu eylemi gerçekleştirenlerin Türk Devleti'nin değil, bölgeye dışardan gelen Ekrad adlı eşkiya grupları olduğu tespit edilmiştir. Yine yerel halkın en yaşlılarının "yabancı silahlı bir gurubun gelerek tüm erkek Ermenileri toplayarak götürdüler" ifadeleri de bu bilgiyi desteklemektedir. Araştırma esnasında Amerika'dan dönemselsel olarak birtakım mektupların Çüngüş'teki bazı ailelere gizlice gönderildiği bilgisine ulaşılmıştır. Mektupların nüshaları sorulduğunda ise ilçe emniyet amirliğine teslim edildiği ifade edilmiştir. Öte yandan ilçenin altında Hıristiyan Ermeniler zamanından kalan birçok gizli tünellerin olması arkeolojik çalışmalara araştırma imkânı sunmaktadır.

⁸⁷ BOA, NFS. d, No. 2662.

⁸⁸ BOA, DH. MKT, No. 2872/44.

⁸⁹ Mesut Erşan, "Dünden Bugüne Türk-Ermeni İlişkilerine Genel Bir Bakış ve Ermeni Tehciri", *Yakın Tarih Dergisi* 1/4 (2018), 1-10.

Çalışmanın önermesinde şunları söyleyebiliriz: Çüngüş örneği, Anadolu'daki Müslüman ve Hıristiyan toplulukların tarihsel bağlamda birlikte yaşama kültürünü ve bu ilişkinin hangi faktörlerle bozulduğunu anlamak açısından önemli bir model sunmaktadır. Bu bağlamda Dinler Tarihi çalışmasından başka yapılacak sosyolojik ve tarihsel araştırmalar, dönemin olaylarını doğru bir perspektifle anlamlandırmaya katkı sağlayacaktır. Bilhassa yapılacak tarihsel araştırmalar Türkiye'de uzun süreden beri tartışılan Ermeni soykırım iddialarının asılsız olduğunu bilimsel temellere dayandırmak açısından da önemlidir. Bu tür çalışmalar, tarihi olayların yalnızca tek bir bakış açısıyla değerlendirilmesinin yanlış olduğunu göstererek daha kapsamlı bir analiz yapılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Katkı Oranı

1. Yazar: % 100

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul İzni

Gerek olmadığı beyan edilmiştir.

Destek-Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Teşekkür

Beyan edilmemiştir.

Contribution Rate

1st Author: 100%

Conflicts of Interest

No conflict of interest declared.

Ethics Committee Permission

It has been declared unnecessary.

Grant Support

No external funding was used to support this research.

Acknowledgements

Not declared.

Kaynakça | References

- Akgündüz, Ahmed. Öztürk, Said. Kara, Recep. *Sorunlarla Ermeni Meselesi*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2008.
- Beysanoğlu, Şevket. *Anıtları ve Kitabeleri İle Diyarbakır Tarihi*. Diyarbakır: Diyarbakır Tanıtım Vakfı, Cilt: I, 2003.
- Bozan, Oktay. “1258/1842 Tarihli Çüngüş Nüfus Defterine Göre Çüngüş Kazasının Sosyal ve Ekonomik Durumu”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 13/1 (2021), 401–27. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1586328>
- Bozan, Oktay. *Arşiv Belgeleri Işığında Çüngüş -I-*. Konya: Çizgi Kitabevi. 2021.
- Bozan, Oktay. “Çüngüş Ermenilerinin Sosyo-Ekonomik Durumu ve Müslümanlarla Münasebetleri”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*. 19/37 (2021). 33–58. https://www.academia.edu/66255488/Çüngüş_Ermenilerinin_Sosyal_ve_Ekonomik_Durumu.
- Bozan, Oktay. “Bir Ermeni Köyü Olan Adış’ın Siyasî, Sosyal, Ekonomik ve Dinî Durumu”. *VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2021), 511-536. <https://doi.org/10.24186/vakanuvis.927879>.
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. (DH. ŞFR). No. 397/22. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>.
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Arşivi Şûra-yı Devlet Evrakı. (ŞD)*. No. 1478/14. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>.
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Mektubî Kalemî. (DH. MKT)*. No. 1638/72; 1642/117; 1638/72; 2872/44. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>.
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu. (DH. TMİK. M)*. No. 44/1; 63/66; 174/27; 145/67; 268/30. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>.
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu*.
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti Mektubî Kalemî Evrakı. (HR. MKT)*. No. 150/15. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>.
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Nüfus Defteri. (NFS. d)*. No. 2662. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>.
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubî Kalemî Deâvî Evrakı. (A. MKT. DV)*. No. 74/3. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>.
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubî Kalemî Deâvî Evrakı. (A. MKT. DV)*. No. 74/3. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>.
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubî Kalemî. (A. MKT)*. No. 70/67; 230/71. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>.
- BOA, Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *Sadaret Mektubî Kalemî. (A. MKT)*. No. 70/67. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>.
- Crown Family Philanthropies. “Soykırım Nedir?” Holokost Ansiklopedisi, 2024. Erişim 24 Ağustos 2024. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/tr/article/what-is-genocide>.
- “Çüngüş İlçemizin Tarihçesi”. Çüngüş Kaymakamlığı, 2018. Erişim 28 Temmuz 2024. <http://cungus.gov.tr/ngs-ilemizin-tarihcesi#>.
- Diyarbakır Salnameleri 1286-1323 (1869-1905). 5 Cilt. İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, Cilt:II, 1999.
- Erpolat, M. Salih. “H. 1104-1105 (M. 1691-1692) Tarihli Diyarbekir Vilayeti Cizye Defterine Göre Gayrimüslimler Arasında Yer Alan Türkçe Şahıs İsimleri”. *Hoşgörü Toplumunda Ermeniler*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, Cilt:3, 2007.
- Erpolat, M. Salih. “H. “XVI. Yüzyılda Ergani Sancağı’ndaki Gayrimüslim İskân Yerleri ile Şahıs İsimleri Hakkında Bir Değerlendirme”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 2/4 (2004).

- 155–87.
https://www.academia.edu/45028856/XVI_Yuzyilda_Ergani_Sancaqidaki_Gayrimuslim_Iskan_Yerleri_Ile_Sahis_Isimleri_Hakkinda_Bir_Değerlendirme.
- Erşan, Mesut. “Dünden Bugüne Türk-Ermeni İlişkilerine Genel Bir Bakış ve Ermeni Tehciri”. *Yakın Tarih Dergisi*. 1/4 (2018). 1-10.
- Ekiz, Mehmet. “Niğde’deki Hıristiyan Türk Kiliselerinde Yer Alan Ejder Figürleri: İkonografik Açıdan Bir Bakış”. *Sanat Tarihi Dergisi*. 20/1 (2011), 39-62.
- Gedik, Seda. “İnanç Dünyasında Yılanın Ele Alınışı”. *İnsan ve Sosyal Bilimler Dergisi (JOHASS)*. 3/1 (2020), 420–30.
https://www.academia.edu/109000966/İnanç_Dünyasında_Yılanın_Ele_Alınışı.
- Halaçoğlu, Ahmet. “Ermeni Milliyetçiliği ve Ayrılıkçı Faaliyetlerinin Kökenleri”. *Tarihte Türkler ve Ermeniler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, Cilt: 9, 2014.
- Halaçoğlu, Yusuf “Osmanlı Belgelerine Göre Türk-Etrâk, Kürd-Ekrâd Kelimeleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Bellekten*, 60/227 (1996), 139-146.
- Karadeniz, Hasan Basri. “XVI. Yüzyıl Başlarında Ergani Sancağında Yerleşme ve Nüfus”. *Türk Dünyası Araştırmaları*. 0/93 (1994), 99–103.
<http://kaynakca.hacettepe.edu.tr/kisi/90417/hasan-basri-karadeniz>
- Kevorkyan, Karnig. *Çinkuşname [Çinkuşabadum]*. Kudüs: S. Hagopyants Matbaası, Cilt: I, 1970.
- Keskin, Hızır. *Birinci Dünya Savaşından Bugüne Ermeni Sorunu*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
https://acikbilim.yok.gov.tr/bitstream/handle/20.500.12812/291636/yokAcikBilim_2022_98.pdf?sequence=-1&isAllowed=y
- Örenç, Ali Fuat. “1867 Vilayet Düzenlemesinden 1. Dünya Savaşı Başlarına Kadar Diyarbakır’da Mülki Yapı”. *Tanzimat’tan Günümüze Diyarbakır*. Elazığ: Manas Yayıncılık. 2019.
- Öztürk, Mustafa, İbrahim Yılmazçelik. “Arifi Paşa’nın Seyahatnamesi Diyarbakır Seyahati”. *Belgeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları. 1997: 18:91–109.
- Şahin, Gürsoy. "Amerikalı Bir Misyonerin XIX. Yüzyılın Ortalarında Türk-Ermeni Kültürel İlişkileri ile İlgili İzlenimleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/1 (2005), 208-238.
- Şerif, Ahmet. *Anadolu’da Tanin*. C. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Şemsettin Sami. *Kâmûsu'l-A'lâm*. Ankara: Kaşgar Neşriyat. Cilt: III, 1999.
- Seyfeli, Canan. “İstanbul Ermeni Patrikhânesi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2016: 1:668–71.
- Sezen, Tahir. *Osmanlı Yer Adları*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. Cilt: 26, 2017.
- Tachijan, Vahé. *World War I and the End of the Ottomans: From the Balkan Wars to the Armenian Genocide*. Edit. Hans-Lukas Kieser. Çev. Kerem Öktem. London: I.B. Tauris. 2015.
- Taşçıyan, Lori. “Çinkuş-Oyunlar”, Çev. Sevan Değirmenciyan, Houshamadyan, 2022, Edit. Houshamadyan e. V. (non-profit Organisation)
<https://www.houshamadyan.org/tur/haritalar/diyarbakir-vilayeti/cuengues/yerel-ozellikler/oyunlar.html>.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yayınları. 2005.
- Tunçer, Orhan. “Diyarbakır, Mardin ve Dolaylarında Bazı Hıristiyan Dini Yapılarında Türk-İslam Mimari Unsurları”. *Sanat Tarihi Yıllığı*. 1/5 (1973), 209-239.
- Vahan-Natanyan, Bardizakts, Karekin Vartabet Boğos-Sırvantsdyants. *Palu-Harput 1878, Çarsançak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*, Edit. Arsen Yaman. İstanbul: Belge Yayınları. Cilt: II, 2015.

Yiğitoğlu, Mustafa. “Geçmişten Günümüze Anadolu’da Müslüman-Hıristiyan Múnasebetleri”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 1/2 (2012), 100-117.



Mezarlık Ziyaretlerinin Bireyler Üzerinde Psikolojik Etkileri

The Psychological Effects of Cemetery Visits on Individuals

Feim Gashi

(Sorumlu Yazar | Corresponding Author)

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Kırklareli University, Faculty of Divinity, Department of Psychology of Religion,
Kırklareli / Türkiye

feimgashi@klu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2059-4649>

<https://ror.org/00jb0e673>

Makale Bilgisi

Makale Türü : Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi : 05/12/2024
Kabul Tarihi : 19/02/2025
Yayın Tarihi : 28/03/2025

Article Information

Article Type : Research Article
Received : 05/12/2024
Accepted : 19/02/2025
Published : 28/03/2025

Atıf

Gashi, Feim. "Mezarlık Ziyaretlerinin Bireyler Üzerinde Psikolojik Etkileri". *Ordu İlahiyat* 4 (Mart 2025), 23-50. <https://doi.org/10.70674/oi.1596762>

Citation

Gashi, Feim. "The Psychological Effects of Cemetery Visits on Individuals". *Ordu Divinity* 4 (March 2025), 23-50. <https://doi.org/10.70674/oi.1596762>

İntihal | Plagiarism

Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. [İntihal.net](#) - Turnitin

This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism. [İntihal.net](#) - Turnitin

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. [Feim GASHİ](#)

It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and all the studies used are cited in the bibliography. [Feim GASHİ](#)

Hakem Sayısı | Referees

İki Dış Hakem | Two External Referees

Değerlendirme | Review

Çift Kör Hakemlik | Double Blind Referee

Etik Bildirim | Complaints

orduilahiyatdergisi@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans | Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](#) lisansı altında yayımlanmaktadır.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the [CC BY-NC 4.0](#) license.

Öne Çıkanlar

- Mezarlık ziyaretlerinin, katılımcılarda ölen kişilere duyulan özlemi hafiflettiği ve duygusal bağları güçlendirdiği görülmüştür.
- Mezarlık ziyaretlerine katılan bireylerin, Kur'an-ı Kerim okuma ve dua etme gibi dini ritüellerin yanı sıra, çocuklara şeker dağıtma gibi sosyal uygulamalarda da buldukları tespit edilmiştir.
- Mezarlık ziyaretlerinin, bireylerin ruh sağlığını desteklediği, geçmişle bağlarını güçlendirdiği ve yaşamlarına anlam kattığı belirlenmiştir.
- Mezarlık ziyaretlerinin, katılımcıları ibadetlere daha fazla özen göstermeye, yaşamı sorgulamaya ve ölüm ile âhiret konuları üzerine düşünmeye teşvik ettiği gözlemlenmiştir.

Highlights

- It has been observed that cemetery visits help alleviate the longing for deceased loved ones and strengthen emotional bonds.
- It has been found that individuals participating in cemetery visits engage in religious rituals such as reading the Qur'an and praying, as well as social practices such as distributing candies to children.
- Cemetery visits have been identified as supporting individuals' mental health, strengthening their connection to the past, and adding meaning to their lives.
- Cemetery visits have been observed to encourage participants to focus more on acts of worship, question the life, and reflect on death and the afterlife.

The Psychological Effects of Cemetery Visits on Individuals

Extended Abstract

Death is an inevitable reality of life, taking our loved ones away from us. Facing or accepting such separations can be a highly challenging process for individuals. In such situations, it is possible to feel as if we have turned our backs on our loved ones, forgotten them, or failed to value them. However, one of the most meaningful ways individuals demonstrate that they have not forgotten their loved ones, nor turned their backs on them, is through cemetery visits. Cemetery visits serve as both an expression of personal grief and longing, as well as an important setting for the performance of cultural and religious rituals. At the same time, these visits strengthen the relationship between religion and society and are regarded as an integral part of religious life. They also reflect popular religious culture and folk beliefs. Although the forms of cemetery visits vary according to cultural and religious traditions, it is well known that the graves of revered figures such as prophets, saints, and holy persons are frequently visited in many societies. Such visits not only nourish individuals' spiritual lives but also reinforce their sense of religious and social belonging. The aim of this study is to determine whether cemetery visits alleviate the longing and pain individuals feel for their deceased loved ones. Additionally, the study explores the frequency of cemetery visits, the emotions experienced by visitors, the rituals performed, the emotional effects of long-term absence from visits, the questioning of life, and the influence on religious beliefs. Another objective is to determine the impact of cemetery visits on individuals' religious beliefs. As part of the research, a theoretical foundation was established by reviewing the relevant literature through the documentation method. Subsequently, one-on-one interviews were conducted with a selected sample group using qualitative research methods. Cemetery visits have become a cultural tradition along with the reality of death. People visit cemeteries to remember their lost loved ones, alleviate their longing, and fulfill their responsibilities towards them. This process is significant for individuals both physically and emotionally. Cemeteries are not only places where the deceased are buried but also spaces that reflect the culture, traditions, geographical features, and lifestyles of the periods in which they lived. Cemetery visits help individuals strengthen their ties with the past and provide an opportunity to remember their loved ones, thereby contributing to emotional well-being. These visits are part of the mourning process for many people and offer an opportunity for reflection and meaning-making. To determine the effects of cemetery visits on individuals, interviews were conducted with twenty people living in different cities across the country who had recently lost loved ones. Ten questions were developed based on previous research and theoretical frameworks. The research topic and questions were deemed ethically appropriate by the Scientific Research and Publication Ethics Committee of Kırklareli University, as per decision number E-35523585-199-134888 dated 04.01.2024. Findings from the interviews indicate that religious beliefs play a significant role in coping with grief, sorrow, and longing. Cemetery visits help alleviate feelings of longing and sadness, contribute to emotional relief, and encourage individuals to turn more towards religious beliefs and values. The most common rituals performed during cemetery visits include reciting the Qur'an (such as reading Hatim, Fatiha, and Yasin) and praying. Additionally, participants frequently sought forgiveness for the deceased. Religious rituals were found to ease the emotional difficulties associated with cemetery visits and provide spiritual comfort. Furthermore, some participants stated that they distributed sweets and Turkish delights to children during their visits. Such practices highlight that cemetery visits are not only religious and personal acts but also have social and cultural dimensions. Cemetery visits were found to encourage individuals to reflect on their lives, pay greater attention to religious practices, and contemplate death and the afterlife more deeply. In conclusion, cemetery visits are not only about mourning, alleviating longing, or performing religious rituals; they also serve as an important experience that contributes to individuals' spiritual development, helping them understand and find meaning in life. These visits enable individuals to maintain a spiritual connection with their deceased loved ones and establish a deeper bond with their past. At the same time, they remind individuals of the transience of life, prompting them to reflect on its significance and fostering a greater commitment to religious practices. Cemetery visits enhance individuals' emotional resilience and provide spiritual support during the grieving process. This experience is significant not only on an individual level but also for preserving cultural heritage on a societal level. Thus, cemetery visits offer individuals an opportunity both to connect with the past and to approach the future with greater awareness and spiritual strength. Additionally, these visits contribute to individuals' mourning processes, emotional balance, and social solidarity. Through these visits, individuals attain inner peace and preserve cultural and religious values for future generations. In this respect, cemetery visits become an integral part of both personal and communal identity.

Keywords: Psychology of Religion, Death, Mourning, Cemetery Visit, Ritual.

Mezarlık Ziyaretlerinin Bireyler Üzerinde Psikolojik Etkileri

Öz

Ölüm, yaşamın kaçınılmaz bir gerçeğidir ve sevdiklerimizin kaybı bireyler için zorlayıcı bir süreçtir. Bu tür kayıplar, kişide unutmama veya önemsememe düşüncesine yol açabilir. Ancak mezarlık ziyaretleri, bireylerin sevdiklerini unutmadıklarını ve onlara bağlılıklarını sürdürdüklerini gösteren anlamlı bir eylemdir. Bu ziyaretler, hem kişisel hüznün ve özlemin ifadesi hem de kültürel ve dini ritüellerin önemli bir parçasıdır. Halk inanışları ve popüler dini kültürün bir yansıması olarak, peygamberler, evliyalardan ve azizlerin mezarları da birçok toplumda ziyaret edilmektedir. Bu çalışmanın amacı, mezarlık ziyaretlerinin bireylerin kaybettikleri kişilere duyduğu özlemi hafifletip hafifletmediğini ve yas sürecine etkisini incelemektir. Araştırmada, ziyaret sıklığı, ziyaret sırasında hissedilen duygular, gerçekleştirilen ritüeller ve uzun süre mezarlığa gidilmemesi durumunda ortaya çıkan psikolojik etkiler ele alınmıştır. Aynı zamanda mezarlık ziyaretlerinin bireylerin dini inançlarını nasıl etkilediği de araştırılmıştır. Çalışma kapsamında, literatür taraması yapılarak teorik bir temel oluşturulmuş, ardından nitel araştırma yöntemlerinden görüşme tekniği kullanılarak yakın zamanda sevdiklerini kaybetmiş yirmi kişiyle birebir görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Kırklareli Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar ve Yayın Etiği Kurulu'nun 04.01.2024 tarihli kararıyla etik açıdan uygun bulunmuştur. Elde edilen bulgulara göre, mezarlık ziyaretlerinin bireylerin hüznün, acı ve özlem duygularıyla başa çıkmalarına yardımcı olduğu gözlemlenmiştir. Katılımcılar, mezarlık ziyaretlerinin kendilerine ruhsal bir rahatlama sağladığını ve dini inançlarına daha fazla yönelmelerine neden olduğunu belirtmişlerdir. Mezarlık ziyaretlerinde en sık gerçekleştirilen ritüeller arasında Kur'an-ı Kerim okumak, dua etmek ve ölümler için af dilemek yer almaktadır. Ayrıca bazı katılımcılar, mezarlık ziyaretlerinde çocuklara şekerleme ve lokum gibi ikramlarda bulduklarını ifade etmişlerdir. Araştırmada, mezarlık ziyaretlerinin bireylerin yaşamı sorgulamalarına, ölüm ve ahiret üzerine daha fazla düşünmelerine ve ibadetlerine daha fazla önem vermelerine neden olduğu tespit edilmiştir. Ziyaretler, yas sürecinin bir parçası olarak bireylerin kaybettikleri sevdikleriyle manevi bağlarını sürdürmelerine imkân tanımaktadır. Aynı zamanda, geçmişle bağlantıyı güçlendirerek kültürel ve dini kimliğin korunmasına katkıda bulunmaktadır. Sonuç olarak, mezarlık ziyaretleri bireyler için sadece yas tutma veya dini ritüelleri yerine getirme anlamına gelmemektedir. Aynı zamanda bu ziyaretler, bireylerin ruhsal gelişimlerine katkı sağlayan, kaybettikleri sevdikleriyle manevi bağlarını sürdürmelerine olanak tanıyan önemli bir deneyimdir. Mezarlıklar, ölümü hatırlatarak hayatın geçiciliği üzerine düşünmeyi teşvik eder ve bireylerin ibadetlerine daha fazla yönelmelerine yardımcı olur. Bireyler, mezarlık ziyaretleri aracılığıyla hem içsel huzur bulmakta hem de kültürel ve dini değerlerini yaşatarak gelecek nesillere aktarmaktadır. Böylece, mezarlık ziyaretleri bireylerin hem kişisel hem de toplumsal kimliklerinin bir parçası hâline gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Ölüm, Yas, Mezarlık Ziyareti, Ritüel.

Giriş

İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerden biri, ölümlü olduğunun farkında olmasıdır. Her ne kadar ölümün evrimsel açıdan büyük bir önemi bulsun ve birçok hayvanın ölüm olgusunu kavradığına dair gözlemler yapılsa da insanın ölüm karşısındaki farkındalığı ve tepkisi çok daha derin ve karmaşıktır. Ölüm korkusu, bireyin yaşamını anlamlandırma çabasını tetikler ve bu süreçte ölümün kaçınılmazlığıyla yüzleşmek, yas sürecinin başlamasına neden olabilir. Yas sürecinde insanlar farklı durumlar yaşayabilir ve bu durumlara karşı çeşitli tepkiler gösterebilirler. Bazı bireylerde bunalım, tükenmişlik, yorgunluk, içe kapanma, üzüntü ve sinirlilik gibi duygu durumları görülürken, bazıları asabiyet, duyarsızlık, tekrar eden rüyalar ve sürekli kaybedilen kişiyi düşünme gibi belirtiler yaşayabilir.

Yas sürecinde sosyal, psikolojik veya dinî destek almak, bireyin bu süreçten daha az etkilenmesini sağlayabilir. Ayrıca, sevdiklerini kaybetme sonucunda ortaya çıkan acıyı yok saymak veya bu acıyı yaşamaktan kaçınmak, sağlıklı bir yaklaşım değildir. Çünkü bir acıyı yok saymak, o acıyı ve onun yol açtığı duygusal etkileri ortadan kaldırmayı mümkün değildir. Aksine, bu tür bir yok sayma, bilinçaltında bastırılarak uzun vadede bireyi daha derinden etkileyebilir. Bu nedenle, acıyı yaşamak, ifade etmek ve hatırlamak, bireyin zamanla bu durumu kabullenmesine

ve duygusal olarak daha iyi hissetmesine katkı sağlayabilir. Dolayısıyla, yas sürecinin doğru bir şekilde yaşanması ve tamamlanması, bireyin normal yaşantısına geçişini kolaylaştıracaktır.¹

Mezarlık ziyaretleri, kaybedilen kişiyle özlem gidermek ve duygusal bir rahatlama sağlamak amacıyla zaman zaman yapılmaktadır. Bu ziyaretler, toplumumuzda kültürleşmiş bir uygulama olup, özel günlerde mezarlıkları ziyaret etmek bir gelenek haline gelmiştir. Mezarlıklar özellikle bayramlarda, ölüm yıl dönümlerinde ve diğer özel zamanlarda daha sık ziyaret edilmektedir. Sevdiklerimizi anmak, onlarla özlem gidermek ve acılarımızı hafifletmek açısından bu tür ziyaretler oldukça anlamlı bir yere sahiptir.²

Bir diğer yandan, din-toplum ilişkisini güçlendiren ve dinî hayatın bir parçası olarak görülen mezarlık ziyaretleri, popüler dinî kültürün önemli bir yansımasıdır. Ziyaret biçimleri kültürlere göre farklılık gösterse de peygamberler, evliyalara, azizler gibi kutsal kabul edilen kişilerin mezarlarının birçok toplumda sıklıkla ziyaret edildiği bilinmektedir. Eski Türklerde atalar kültü, İslamiyet öncesi Afrika'daki türbe ziyaretleri ve Hristiyanlıkta katakompların mâbed yeri olarak kullanılması, bu olgunun kültürler arası yansımalarına örnek olarak verilebilir.³

Mezarlıklar, ölümün ardından geriye somut olarak kalan ve kaybettiğimiz kişilere yakın olduğumuzu hissettiğimiz mekânlar olarak kabul edilmektedir. Jung'a göre, "mezar", semboller sözlüğünde "anne"yi temsil eder ve aynı zamanda kadınlık ve anne şefkatinin sembolü olarak da değerlendirilir. Murray ise, ölüm ve mezara gitme arzusunun, "anne karnına dönüş" eğiliminin bir göstergesi olarak yorumlar. Jung'un "anne" sembolizmi ve Murray'nin "anne karnına dönüş" teması gibi psikoanalitik yaklaşımlar, ölüm ve mezar ziyaretlerinin insanın bilinçaltındaki karmaşık duygularını yansıttığını göstermektedir. Bu psikoanalitik yaklaşımlar, Doğu'nun mersiyesi ve Batı'nın romantizmi ile beslenerek, mezar ve ölüm temalarının edebiyatta da sıkça işlenmesine neden olmuştur. Mezarlık ve ölüm teması, özellikle şiirlerde derin bir felsefî ve psikolojik arka planla ele alınmıştır. Jale Parla, mezarlık şiirine ilişkin şu tespiti yapar: "Ölümden sonra yaşamın var olup olmadığına ilişkin kuşku, insanın Tanrı'nın özel bir yaratığı olup olmadığına ilişkin tereddütler ve evrim içinde insanın yeri ile rolüne dair değerlendirmeler, mezarlık şiiri türünün temel varoluşsal endişesini dile getirir."⁴ Bu yorum, mezarlık şiirlerinin felsefî derinliğini ve farklı kültürlerdeki edebi yansımalarını açıklamaktadır.

Abdülhak Hâmit'in Paris'te gezip dolaştığı yerleri anlattığı "Belde" adlı eserindeki "Père-Lachaise" isimli şiirde, genç bir kızın ölümü konu edilmektedir. Bu şiirde mezar, "leyl-i âzîm-i makber" dehşetli /büyük makber gecesi ifadesiyle yer alır. Hâmit'in Makber adlı eserinde ise mezar, bazen Beyrut'ta Fatma Hanım'dan geriye kalan tek eser, bazen de onunla iletişim kurmak için bir araç olarak kullanılır. Şair, zaman zaman Fatma Hanım'ın ölümüne inanmadığını ifade etmek için mezarı bir metafor olarak kullanırken, zaman zaman da mezarı metafizik düşüncelere bir geçiş aracı olarak işler.⁵ Hâmit'in bu yaklaşımı, mezarın bir metafor olarak nasıl derin anlamlar

¹ Deniz Uyanık - Çağrı Mert Bakıcı, "Kayıp, Yas ve Ölümün Psikolojik Etkileri Nelerdir?", *Evrîm Ağacı* (06 Haziran 2023).

² Uyanık - Bakıcı, "Kayıp, Yas ve Ölümün Psikolojik Etkileri Nelerdir?"

³ Adurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2009), 327.

⁴ Süheyla Yüksel, "Şairlerimizde Anne Hasretinin Sembolü Olarak Mezar / The Graves In Our Poets As A Symbol Of Longing For The Mother", *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35/2 (10 Ocak 2012), 5.

⁵ Yüksel, "Şairlerimizde Anne Hasretinin Sembolü Olarak Mezar / The Graves In Our Poets As A Symbol Of Longing For The Mother", 6.

taşıyabileceğini ve ölümlle ilgili sorgulamaların nasıl ifade edilebileceğini göstermesi açısından önemlidir.

Sonuç olarak, mezarlık ve mezar ziyaretleri yalnızca fiziksel mekânlar değil, aynı zamanda insanların duygusal ve zihinsel dünyalarında derin izler bırakan, psikolojik, kültürel ve metafizik boyutlara sahip önemli alanlardır. Literatürde, ülkemizde mezarlık ziyaretleri üzerine yapılan çalışmalara rastlamak mümkündür. Ancak, bu çalışmalar genellikle mezarlıkların fiziksel yapısı,⁶ mezarlık kültürü⁷ ve mezarlıklarda gerçekleştirilen dinî uygulamalar⁸ gibi konulara odaklanmaktadır. Ayrıca, türbe ziyaretleri üzerine de çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Ancak bu çalışmalar daha çok türbe ziyaretlerinin altında yatan dinî ve psikolojik motivasyonları ele almıştır.⁹ Mezarlıklarda bulunan yakınların ziyaret edilmesi ve bu ziyaretlerin bireyler üzerindeki etkilerine dair çalışmalara ise rastlanmamış olup, özellikle bu konu çalışmamızı diğerlerinden farklı kılmakta ve alana özgün bir katkı sunmaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve: Mezar ve Mezar Ziyaretleri

Mezar ve mezarlık, Arapça "ziyaret mekânı" anlamına gelen "mezar" kelimesinden Türkçeye geçmiş bir yer adıdır. Ölümlerin gömülmesi için özel alanların tahsis edilmesi daha çok yerleşik toplumlarda yaygın olarak görülürken, göçebe toplulukların geçici olarak buldukları bölgelerde de belirli bir alanı bu amaçla kullandıkları bilinmektedir. Mezarlıkların oluşumu, defin geleneğiyle doğrudan ilişkilidir ve Kur'ân'a göre bu geleneği başlatan Hz. Âdem'in oğlu Kâbil'dir.¹⁰ Türkçede daha yaygın olan "mezar" kelimesinin kullanımında, kabirlere gitmekle ilgili olarak Kur'ân-ı Kerîm'de¹¹ ve hadislerde "ziyaret" kökünün geçmesinin etkili olduğu düşünülmektedir.¹²

Mezar ve mezarlıklar, toplumların inançlarını ve ölümlle ilişkilerini yansıtan önemli göstergelerdir. Mezarlık kelimesinin farklı dillerdeki anlamları, kültürlerin ölüm karşısındaki tutumlarına dair ipuçları sunmaktadır. Örneğin, İngilizce "cemetery" (mezarlık) kelimesi, "uyku mekânı" anlamına gelen eski Yunanca "koimeterion"dan türetilmiştir; Almanca "Friedhof" ise "huzur yeri" anlamını taşır. Tüm kültürlerde mezarlıklar, mânevî değerler ve dinî inançlarla anlam kazanmakta ve genellikle huzurun simgesi olarak saygı görmektedir.¹³

Bu bağlamda mezarlar, mezarlıkların fiziksel yapısının temel bir bileşeni olup, ait oldukları kişiyi kimliklendiren ve bu alanların mânevî anlamını güçlendiren unsurlar olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle, dayanıklılığı nedeniyle genellikle taş malzeme tercih edilmiş ve bu gelenek günümüzde de devam etmektedir. Ancak, bu uygulamanın ne zaman başladığına dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Eski Ahit'te Hz. Yakup'un, eşi Raşel'in kabri başına bir taş diktiği, aile kabirlerinden ve türbelerden bahsedilmektedir.¹⁴ Eski Hint-Avrupa kültürlerinde ise cesetler

⁶ Emine Güzeş, *Malatya Sancaktar Mezarlığı'ndaki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2021).

⁷ Fatma Bağdatlı, *Antik Dönem Mezar Stelleri* (İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 2023).

⁸ Aksel Tibet (ed.), "İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenepleri", XXVI (İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenepleri, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996), 385-265.

⁹ Ali Ayten - Ali Köse, *Türbeler : Popüler Dindarlığın Durakları* (İstanbul : Timaş Yayınları, 2010).

¹⁰ Nebi Bozkurt, "Mezarlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/519.

¹¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Yenigün Matbaacılık, 2011), et-Tekâsür 102/2.

¹² Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Yezîd, Tirmizî, *el- Câmiü's-sahih/Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Avvâd Maruf Beşşar (Beyrut: Darü'l-garbi'l-İslâmî, 1996), "Cenâiz", 60 (No: 1054).

¹³ Ahmet Moda, *Kent Mezarlıklarının Kentsel Yeşil Alanlar İçindeki Önemi ve Ziyaretçi Memnuniyetinin Belirlenmesinde -Kayseri Asri Mezarlığı Örneği* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 7.

¹⁴ Bozkurt, "Mezarlık", 29/519.

yakıldıktan sonra külleri ya kutsal kabul edilen nehirlerde bırakılmakta ya bir kaba konularak saklanmakta ya da bu kapla birlikte toprağa gömülmektedir. Bununla birlikte, cesetlerin genellikle toprağa çukur açılarak gömüldüğü de yaygın bir uygulamadır.¹⁵ Mezarlar, yalnızca bir beden defnedildiği alanlar olmanın ötesinde, çeşitli anlamlar ve semboller de taşır. Taşın, mezarların üzerindeki belirleyici bir işaret olarak kullanılması, mezarların ziyaret edilebilmesini kolaylaştırdığı gibi, kültürel ve sembolik bir anlam da kazandırmaktadır. Bu bağlamda mezarlar, yalnızca fiziksel varlıklar değil; aynı zamanda dinî, kültürel ve sembolik bir öneme sahip mekânlar olarak değerlendirilmektedir.

2. Dinlerde Mezarlık Ziyaretleri

Ölümden sonra bedenlerin defnedilme biçimleri, zaman, coğrafya ve dinî inançlara bağlı olarak farklılık göstermiş; kabir mimarisi ve inançlar doğrultusunda çeşitli anlamlar kazanmıştır.¹⁶ Kabir ziyareti, ilk kabirlerden itibaren hemen her dinde görülen evrensel bir fenomendir. Din-toplum ilişkisini canlı tutan ve dinî hayatın bir parçası olarak kabul edilen bu ziyaretler, aynı zamanda popüler dinî kültür açısından da önemli bir yere sahiptir.¹⁷ Evrensel dinler bağlamında, mezarlık ziyaretlerinin önemi ve uygulamaları ayrıca dikkate değer bir araştırma konusu olarak öne çıkmaktadır.

2.1. Yahudilik

Mezarlık ziyaretlerinin ne zaman başladığına dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, Eski Ahit'te Hz. Yakup'un eşi Raşel'in kabri başına bir taş diktüğinden, aile kabirlerinden ve I. Krallar'da geçen türbelerden bahsedilmektedir.¹⁸ Eski toplulukların ve günümüzde bazı kültürlerin ölü gömme âdetlerinin zamanla değiştiği söylenebilir. Eski kültürlerde hastalık yayma kaygısı ve ölümün doğaüstü anlamı nedeniyle cesetlerin korunması ve toplumdan uzak tutulması büyük önem taşımaktaydı. Bu nedenle, cesetler bazen yerleşim alanı dışına bırakılır, defnedilmeden terk edilir, ağaçlara asılır veya suya bırakılırdı.¹⁹ Mezarlık ziyaretlerinin başlangıcına dair kesin bilgilere ulaşmak zor olsa da, Eski Ahit ve tarih boyunca çeşitli kültürlerden gelen kanıtlar, mezarların ve kabirlerin insanlık tarihinde önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

İbranicede kabir için kullanılan ana kelime "kvr" dir. Kvr esas itibarıyla toprağa açılan çukuru ifade ederken, kayalar oyularak yapılan kabirler için yaygın terim "kôk" olarak geçmektedir. Ancak bu terimlerin zaman zaman birbirinin yerine kullanılmış olabileceği belirtilmektedir. İsrailoğulları, milattan önceki iki binli yılların başlarında kabirlerini genellikle şehir dışında, toprağa açılan çukurlar veya kayaları oyarak yapmışlardır. Örneğin, İbrani "atalar" terimiyle daha çok kaya kabirlerine gömülmeyi tercih ettikleri bilinir. Yahudilerin kabirleri genellikle aile mezarlıkları şeklinde düzenlenmiştir. Orta Çağ'a gelindiğinde, bu uygulamanın yerini büyük mezarlıklar almış; mezar mimarisi mermer veya taştan yapılmış sanduka şeklindeki kabirlerle farklılaşmıştır.²⁰

¹⁵ Kürşat Demirci, "Kabir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/34.

¹⁶ Demirci, "Kabir", 24/33.

¹⁷ Kamile Ünlüsoy, "İhvân-ı Müslimin'in Kabir Ziyaretleriyle İlgili Görüşleri ve Muhafiflerinin Eleştirileri Üzerine Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/44 (31 Mayıs 2020), 80.

¹⁸ Bozkurt, "Mezarlık", 29/519.

¹⁹ Demirci, "Kabir", 24/34.

²⁰ Demirci, "Kabir", 24/34.

Yahudilikte ölüm ve mezarlıkla ilişkili önemli bir terim de "Yahrtzeit" kelimesidir. Yidiş dilinde "yılın zamanı" anlamına gelen Yahrtzeit, Aşkenaz Yahudilerince ölüm yıl dönümünü ifade eder. Bazı Yahudiler, Roş Aşana (Yahudi Yılbaşı) ve Yom Kipur (Kefaret Günü) öncesinde ve Yahrtzeit gününde mezarlık ziyareti yaparlar. Vefatın ilk yılında mezarlık ziyaretleri genellikle Şloşim (ölümün 30. günü) ve Yahrtzeit günleriyle sınırlıdır. Sinagogda minyan eşliğinde yılda dört kez okunan Yizkor duasıyla, Tanrı'dan merhumun ruhuna huzur vermesi dlenir.²¹

Yahudilerde, mezar ziyaretlerinde bir gelenek olarak sol elle mezara küçük bir taş bırakılır. Bu uygulama, mezarın ziyaret edildiğini ve cenaze törenine katılımın bir göstergesi olarak kabul edilir. Özellikle Roş Aşana ve Yom Kipur döneminde, önceki ziyaretçiler tarafından²² bırakılmış çakıl taşları veya küçük kaya parçaları sıklıkla görülür. Bu taşlar, ölen kişinin anısını onurlandırmanın ve toplumsal bir bağ kurmanın bir yolu olarak değerlendirilir.²³

Yahudilikte, dinî öneme sahip kişilerin kabirleri de sıklıkla ziyaret edilmektedir. Örneğin, Sion Dağı'nda Hz. Dâvûd'un mezarı, Karmel Dağı'ndaki İlyas Mağaraları, Meymonides'in mezarı, Haham Meir ve diğer Talmudik şahsiyetlerin kabirleri önemli ziyaret yerleri arasındadır.²⁴ Roş Aşana ile Yom Kipur arasındaki dönemde, Sukot'un son günü (Hoşana Raba) ve diğer bayramlar öncesinde mezarlık ziyaretleri yaygındır.²⁵ Ölüm yıl dönümlerinde yakınlarının mezarını ziyaret etme imkânı bulamayanlar, yaşadıkları şehir veya kasabada bulunan dinî şahsiyetlerin mezarlarını ziyaret etmeyi tercih ederler.²⁶ Sonuç olarak, Yahudilikte mezar ziyareti, hem aile bireylerinin hem de dinî şahsiyetlerin anısını onurlandırmak açısından önemli ve değerli bir gelenektir. Bu uygulama, dinî ve kültürel bağların güçlenmesine katkıda bulunurken, aynı zamanda geçmişle mânevî bir bağ kurulmasını sağlamaktadır.

2.2. Hristiyanlık

Hristiyanlık, başlangıç dönemlerinde Yahudilikle benzerlikler taşıyan bir mezarlık kültürüne sahipti. Ancak zamanla Hristiyanlar, Yahudi etkisinden uzaklaşarak kabirlerin farklı bir anlam kazanmasını sağladılar. Özellikle IV. yüzyıldan itibaren şehitler için yapılan anıtsal mezarlar, özel bir mimari anlayışın doğmasına yol açtı. Bu dönemde, kilise kompleksleri içerisinde anıtsal mimari birimler ortaya çıktı.²⁷ Kabirler, sadece ölümün hatırlatıldığı âbideler değil, aynı zamanda öteki dünyaya açılan kapılar olarak da görülmeye başlandı. Mezarlık ziyaretlerinin Bizans resim sanatında yansımaları, özellikle 6. ve 7. yüzyıllarda Kapadokya bölgesindeki Kaya Kiliseleri'nde görülebilir. Bu kiliselerdeki duvar resimlerinde cenaze törenleri, mezar ziyaretleri ve Meryem Ana'nın ölümü gibi sahneler sıkça tasvir edilmiştir.²⁸

Hristiyanlıkta, belirli günlerde mezarlıklarda mum yakma adeti yaygındır. Mezarlık ziyaretleri genellikle üç önemli aşamada gerçekleştirilir. İlk olarak, kişi öldüğünde mezarını ziyaret etmek önemlidir. İkinci olarak, her gömülme yıl dönümünde ziyaretler yapılır. Son olarak,

²¹ Cyrus Adler - Judah David Eisenstein, "Yılbaşı", *Yahudi Ansiklopedisi* (The Kopelman Foundation, 1906), 7/63-64.

²² Ahmet Güç, "Yahudilik'te Defin ve Sonrası Ait Gelenekler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Ocak 2001), 71.

²³ J. A. Boscarino vd., "Psychiatric Medication Use Among Manhattan Residents Following the World Trade Center Disaster", *Journal of Traumatic Stress* 16/3 (Haziran 2003), 301-306.

²⁴ Resul Çatalbaş, "Yahudilik", *Resulcatalbas* (10 Haziran 2019).

²⁵ Yusuf Altıntaş, *Yahudilikte Kavram ve Değerler Dinsel Bayramlar Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2001), 47.

²⁶ Altıntaş, *Yahudilikte Kavram ve Değerler Dinsel Bayramlar Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler*, 40.

²⁷ Demirci, "Kabir", 24/34.

²⁸ Feride İmrana Altun, "Kapadokya Kaya Kiliselerinde Buhurdan Tasvirleri", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (30 Haziran 2020), 118.

Hristiyanların “Anma Günü” olarak adlandırdıkları günlerde mezarlıklar ziyaret edilir.²⁹ Bazı bölgelerde, mezarlara yiyecek bırakmak da yaygın bir adettir. Bu tür uygulamalarda, mezarların kenarına yiyeceklerin ve lambaların konulabilmesi için küçük hücreler inşa edilir. Bu ritüeller, özellikle Büyük Perhiz'den önceki Perşembe günü yerine getirilir ve bu özel gün "Tüm Ruhların Günü" olarak adlandırılır.³⁰

Hristiyanlıkta yas süresi bir yıla kadar sürebilir ve bu dönemde gerçekleştirilen anma ritüellerine “panikhidas” adı verilir. Panikhidas, ölüm sonrası tüm anma törenlerini kapsayan bir uygulamadır. İlk kırk günün ardından, bir yıla kadar her üç ayda bir anma düzenlenir; bu ritüel, Kutsal Üçleme'yi simgeler. Bir yılın ardından, yedi yıla kadar her yıl anma törenleri yapılabilir. Bazı aileler bu süreyi aşarak anma ritüellerini daha uzun süre devam ettirir.³¹ Ölen kişinin ailesi uzun süre yas tutmaya devam ederek bu ritüellerle anılarını yaşatmayı sürdürür. Sonuç olarak, Hristiyanlıkta mezar ziyaretleri ve anma ritüelleri, dinî inançlar ve kültürel değerler açısından büyük önem taşır. Hem Yahudilikte hem de Hristiyanlıkta ölen aile bireylerinin mezarlarının ziyaret edilmesi, geçmişle mânevî bağların korunmasında önemli bir rol oynar.

2.3. İslâm

Müslüman toplumlarında mezarlık ziyaretleri hem kültürel hem de dinî açıdan büyük bir öneme sahiptir. Bu ziyaretler, ölenlerin yakınlarını ya da diğer Müslümanları anmak, onlar için dua etmek ve mânevî bir bağ kurmak amacıyla gerçekleştirilir. İslâm'da mezarlık ziyaretleri, Hz. Peygamber'in sünnetine dayanır ve Müslümanlar için hem ölen kişilere olan bağlılıklarını hem de mânevî duygularını pekiştiren bir ibadet şeklidir. Ayrıca bu ziyaretler, Müslümanlara ölümü hatırlatarak ölüm ve âhiret konularında derin düşünmeye teşvik eder.

İslâm geleneğinde ölüm, psikososyal bir fenomen olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, hasta ziyareti, cenaze törenlerine katılma, ölü yakınlarına taziyede bulunma ve mezarlık ziyaretleri gibi davranışlar dinen tavsiye edilmiş ve toplumda karşılık bulmuştur. Özellikle Türk toplumunda bu geleneklerin yaşatılmaya çalışıldığı ve mezar ziyaretlerinin önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Aile büyükleri, akrabalar, dostlar, sevilen insanlar, devlet büyükleri ve din âlimlerinin mezarları, belirli zamanlarda ziyaret edilir.

Mezar ziyaretleri genellikle cuma günleri ve bayramların ilk günlerinde yoğunlaşır. Özellikle kandil ve cuma geceleri, ölenlerin ruhları için mevlitler tertip edilir, Kur'ân okunur ve dualar edilir. Bu ritüeller, Müslüman toplumların mânevî ihtiyaçlarını karşılamak ve ölenlerin anısını yaşatmak açısından önemli bir araçtır.³² İslâm'da mezarlık ziyaretleri, başlangıçta iki farklı yaklaşımla ele alınmıştır. Hz. Peygamber'in ilk dönemlerde kabir ziyaretlerini yasaklaması, ardından buna izin vermesi bu bağlamda dikkat çekicidir. İlk dönemlerdeki yasakların sebebi, İslâm öncesi câhiliye âdetlerinin devam etmesi endişesiydi. Yüzü yumruklama, elbise yırtma, ağıt yakıp bağırarak ağlama gibi uygunsuz davranışlar ve kabirlere aşırı saygı gösterme ya da ibadet etme eğilimleri, kabir ziyaretlerine yönelik yasakların temel nedenleri arasındaydı.³³ İslâm'ın toplumda kökleşmesiyle birlikte bu yasaklar kaldırılmış ve kabir ziyaretine izin verilmiştir.

²⁹ Mustafa Güre, *Dinlerde Geçiş Dönemleriyle İlgili İnanç ve Uygulamalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 140.

³⁰ Pavlos Ulaş, “Ortodoks Kilisesinde ölüm ve cenaze töreni”, *Ortodokslar Topuluğu* (16 Ekim 2014).

³¹ Güre, *Dinlerde Geçiş Dönemleriyle İlgili İnanç ve Uygulamalar*, 141.

³² Faruk Karaca, “‘Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle’ Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle ilgili Bazı Değerlendirmeler”, *İslâm Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001), 505.

³³ Yaşar M. Kandemir, “Ziyaret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/496.

Hadislerde kabir ziyaretlerinin amacı, kişilerin ölümü ve âhireti hatırlayıp, tefekkür ederek ibret alması olarak açıklanmıştır. Hz. Peygamber, "*Kabirleri ziyaret ediniz, çünkü kabir ziyaretini size âhireti hatırlatır*" buyurmuştur.³⁴ Bu nedenle, ölümü ve âhireti hatırlamak, kalbi arındırmak ve okunan Kur'ân'dan ölenlerin fayda görmesi için Müslüman mezarlıklarını ziyaret etmek sünnettir. Özellikle bayram günleri ile perşembe akşamından cumartesi gün doğumuna kadar olan zaman diliminde mezar ziyareti yapmak sünnet-i müekke olarak kabul edilir.³⁵ Bu ziyaretler, Müslümanların mânevî hayatlarını güçlendirmek, ölenleri hatırlamak ve âhret bilincini canlı tutmak için önemlidir. İslâm'da bir müminin vefatı durumunda, usulüne uygun şekilde yıkanması, kefenlenmesi ve kabre defnedilmesi dinî bir sorumluluktur. Ancak, bununla yetinmek yerine, mümin kardeşini ölümünden sonra da terk etmemek ve mezarını ziyaret etmek önem taşır. Bu, İslâm âdabına uygun bir davranış olmakla birlikte, Müslümanların mânevî sorumluluklarından biri olarak kabul edilir.³⁶ Mezar ziyareti, yalnızca ölenin hâtrısını canlı tutmakla kalmaz, aynı zamanda kalpleri yumuşatır ve âhret bilincini pekiştirir.

Kabir ziyareti sırasında kişi, ölüm gerçeğiyle yüzleşir ve hayatın geçiciliğini hatırlar. Bu, bireyin kin, hırs, haset, tamah gibi kötü huylardan arınmasına ve ebedî hayatta faydalı olacak iyi huylara yönelmesine vesile olur. Kabir ziyaretleri, ibadetlerin ve hayır işlerinin artmasına teşvik eder. İslâm'da, Müslüman olmayanların kabirlerini ziyaret etmek dahi caizdir.³⁷ Bu uygulama, ölümün kaçınılmazlığını hatırlamak, âhret hayatını düşünmek ve bireyin mânevî gelişimine katkıda bulunmak için bir fırsattır. Sonuç olarak, kabir ziyareti, Müslüman toplumlarında hem bireysel mânevî hayatı güçlendiren hem de toplumsal dayanışmayı pekiştiren bir uygulamadır. Bu ziyaretler, ölenlerin anısını yaşatmak, ölüm bilincini canlı tutmak ve âhret hayatına yönelik düşünceleri derinleştirmek açısından büyük öneme sahiptir.

3. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Yöntemi

Bu araştırmanın ana konusu, "*Mezarlık Ziyaretlerinin Bireyler Üzerindeki Psikolojik Etkileri*" olarak belirlenmiştir. Araştırma kapsamında, mezarlık ziyaretlerinin kaybedilen kişilere duyulan özlem ve acıyı hafifletip hafifletmediği incelenecektir. Bununla birlikte, mezarlık ziyaretlerine katılım sıklığı, ziyaret eden bireylerin hissettikleri duygular, gerçekleştirilen ritüeller, uzun süre mezarlık ziyareti yapılmamasının doğurduğu duygusal etkiler, hayatı sorgulama ve dinî inançlar üzerindeki etkiler de araştırmanın temel konuları arasında yer almaktadır.

Bu çalışma, mezarlık ziyaretlerinin bireylerin psikolojik ve duygusal durumları üzerindeki etkilerini anlamayı ve bu konuda bilimsel bir bakış açısı sunmayı hedeflemektedir. Ayrıca, mezarlık ziyaretleri ve dinî inançların, yas sürecindeki psikolojik ve duygusal iyileşme üzerindeki etkilerini incelemek amacıyla gerçekleştirilmiştir.

Araştırmaya, dokümantasyon yöntemi kullanılarak başlanmıştır. Bu yöntem, mevcut verilerin incelenmesine ve mezarlık ziyaretlerinin psikolojik etkileri üzerine yapılmış önceki çalışmaları gözden geçirmeye olanak tanımıştır. Daha sonra, tasvir ve mülâkat teknikleri araştırma yöntemine dahil edilmiştir. Tasvir yöntemi, mezarlık ziyaretlerinin bireyler üzerindeki

³⁴ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Yezîd Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir*, nşr. Beshâr Avvâd Ma'rûf (Dimaşk: Dâru'r-Risâle el-Âlemiyye, 1430), 38 (No 114).

³⁵ Muahammed Abdullah Seydaoğlu, *İslam'da Şefa'at Tevessül Kabir Ziyareti ve Kabir Azabı* (İstanbul: Kırkkandil Yayınevi, 2019), 89-90.

³⁶ Demirci, "Kabir", 24/33-34.

³⁷ Halis Ece, "İslam'da Türbe/Kabir Ziyareti ve Tevessül-I", *Halisece* (02 Aralık 2022).

etkilerini daha genel bir çerçevede ele alırken, mülâkat tekniği bireylerin deneyimlerini ve duygusal etkilerini derinlemesine³⁸ anlamayı hedeflemiştir. Çeşitli yöntemlerin bir arada kullanılması, araştırma bulgularının daha kapsamlı ve sağlam olmasını sağlamıştır.

Araştırmada kullanılan mülâkat soruları, Kırklareli Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimsel Araştırmalar ve Yayın Etiği Kurulu tarafından 2024 tarih ve E-35523585-199-134888 sayılı onay ile uygun bulunmuştur. Mülâkatlar öncesinde, tüm katılımcılardan kendi iradeleriyle çalışmaya katıldıklarına dair sözlü onay alınmış ve bu onay ses kaydıyla belgelenmiştir. Bu süreç, etik kurallar çerçevesinde katılımcı haklarının korunmasını sağlamak amacıyla titizlikle yürütülmüştür. Mülâkat uygulaması, 2024 yılının Eylül ayında gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerin bir kısmı katılımcılarla bire bir yüz yüze yapılmış, diğer kısmı ise teknolojik imkânlardan faydalanılarak gerçekleştirilmiştir. Mülâkatlar sonucunda elde edilen veriler yazıya dökülmüş ve analiz edilerek yorumlanmıştır.

Araştırmanın evrenini, yakın dönemde bir veya birden fazla yakınıni kaybetmiş bireyler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise, konu ve amaca uygun olarak ulaşılabilen 20 kişiden oluşmaktadır. Uygulamada katılımcılara on soru yöneltilmiştir. Mülakat sorularının hazırlanmasında, bu alanda daha önce yapılmış akademik çalışmalar detaylı bir şekilde incelenmiş ve bu çalışmaların bulgularından faydalanılmıştır. Sorular, konuyla ilgili önceki araştırmalar dikkate alınarak ve teorik bölümlerde ele alınan kavramlar temel alınarak oluşturulmuştur.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Özellikleri

Demografik Özellikler	Kategori	Sayı (N)	Yüzde (%)
Cinsiyet	Kadın	14	70
	Erkek	6	30
Medeni Durum	Evli	11	55
	Bekâr	6	30
	Dul	3	15
Meslek	Ev Hanımı	10	50
	Öğrenci	4	20
	Memur	3	15
	Şoför	1	5
	Esnaf	1	5
	İş Güvenliği Uzmanı	1	5
Yaşadıkları Şehir	İstanbul	12	60
	Van	4	20

³⁸ Şelale Uşen, “Bilimsel Araştırmalarda Veri- Veri Toplama Yöntemleri - Ölçme ve Ölçekler”, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2016), 163.

	Trabzon	2	10
	Kayseri	1	5
	Ankara	1	5
Yaş Dağılımı	En Genci (24 yaş)		
	En Yaşlısı (60 yaş)		
	Yaş Ortalaması (36.6)		

Tabloya göre katılımcıların büyük bir çoğunluğunu (%70) kadınlar oluşturmaktadır. Bu durum, araştırmanın kadın perspektifini daha fazla yansıttığını göstermektedir. Katılımcıların çoğunluğu evlidir (%55), bunu bekâr (%30) ve dul (%15) bireyler takip etmektedir. Bu dağılım, farklı aile yapılarının araştırmada temsil edildiğini göstermektedir. Katılımcıların yarısı (%50) ev hanımıdır. Bu, özellikle ev hanımlarının araştırmaya daha fazla ilgi gösterdiğini veya bu grubun araştırmada daha ağırlıklı temsil edildiğini düşündürmektedir. Katılımcıların büyük bir kısmı İstanbul'da (%60) ikamet etmektedir. Diğer şehirler daha düşük oranda temsil edilmiştir, bu da araştırmanın coğrafi dağılımının ağırlıklı olarak İstanbul merkezli olduğunu göstermektedir. Katılımcıların yaşları 24 ile 60 arasında değişmekte olup, ortalama yaş 36,6'dır. Bu durum, araştırmanın genç yetişkinler ve orta yaş gruplarını kapsadığını göstermektedir.

Katılımcıların gizliliğini korumak amacıyla, isimler K1, K2, K3 şeklinde kodlanmış ve K20'ye kadar bu şekilde devam ettirilmiştir. Bu kodlama, katılımcıların mahremiyetini güvence altına almak amacıyla yapılmıştır.

4. Bulgular ve Yorum

4.1. Mezarlık Ziyaretlerinin Anlamı

Araştırmada, katılımcılara birinci soru olarak "Mezarlık ziyaretleri sizin için ne anlam ifade ediyor?" sorusu yöneltilmiş ve katılımcılardan şu cevaplar alınmıştır: Katılımcılardan K1, K3, K6, K7, K8, K9, K12, K14, K16, K17, K18 ve K20, mezarlık ziyaretlerinin kendileri için özlem, kavuşma ve hüznün anlamı taşıdığını belirtmişlerdir.

Örneğin, K3, duygularını şu şekilde ifade etmiştir: "Onu görmüş gibi oluyorum, sohbet ediyorum, konuşuyorum. Benim için anlamı büyük olduğu için gittiğimde birebir konuşuyor gibi hissettiğim için rahatlıyorum."

Benzer şekilde, K9, mezarlık ziyaretlerini şu sözlerle açıklamıştır: "Ziyaretin benim için ifade ettiği tek anlam özlemi gidermek. Oraya gittiğim zaman onlara kavuşmuş hissediyorum."

K5 ise şu ifadeleri kullanmıştır: "Ben evden çıkınca onlar (ölen iki çocuğu) benim ayak seslerimi hissediyorlar. Onların mutlu olması için ben oraya gidiyorum. İki canım orada yatıyor, benim canım da onları görmek istiyor, o yüzden gidiyorum."

Görüldüğü üzere, katılımcıların %60'ı (12 kişi), mezarlık ziyaretlerinin kendileri için özlem, kavuşma ve hüznün anlamı taşıdığını ifa etmiştir. Bu sonuçlar, mezarlık ziyaretlerinin, ziyaret eden bireylerde sevdikleriyle özlem giderme, varlığını hissetmesi ve kavuşma hissi uyandırdığına göstermektedir. K9'un, ziyaretleri özlemi gidermek ve sevdiklerine kavuşmuş gibi hissetmek olarak tanımlaması, mezar ziyaretlerinin bireyde geçici de olsa bir yakınlık ve bağlantı duygusu oluşturduğunu ortaya koymaktadır. K5'in, çocuklarının mutluluğunu düşünerek

mezarlığa gitmesi ve onların varlığını hissetmesi ise bu ziyaretin, yas sürecinde birey için bir anlam kaynağı ve duygusal destek işlevi taşıdığını göstermektedir. Güngör ve Sivri'nin yaptığı bir çalışmada da mezarlık ziyaretinde bulunan bireylerde en yüksek psikolojik etkinin özlem duygusu (%57,3) olduğu tespit edilmiştir.³⁹

Katılımcılar, mezarlık ziyaretlerinin kendileri için bir ibret, yüzleşme, âhiret ve ölümü hatırlatma anlamına geldiğini ifade etmişlerdir (K2, K4, K10, K15, K19 ve K20).

Örneğin, K15 duygularını şu sözlerle dile getirmiştir: "Evde olduğum zaman annemin yaşadığını düşünüyorum. Mezarlığa gittiğimde onun öldüğünü anlıyorum, benim için yüzleşme oluyor. Artık geri gelmeyeceğini düşünüyorum, onun yokluğuna orada inanıyorum."

K18, mezarlık ziyaretlerinin hem özlemi hem de ölümü ve ibreti ifade ettiğini söylemiştir: "Mezarlık ziyaretleri benim için özlemin yanı sıra her an var olan ölümü ifade ediyor. Hayatın kısa bir an olduğu ve geçici olduğu düşüncesiyle baş başa kalıyorum."

K19 ise düşüncelerini şu şekilde açıklamıştır: "Mezarlık ziyaretleri benim için sevdiğimle olan anıları, onları ne kadar sevdiğimi ve ölümü hatırlatıyor. Ziyaret sırasında her birimizin sonunda gideceği yerin burası olduğunu hatırlıyorum."

Bu katılımcılar (%30, toplamda 6 kişi), mezarlık ziyaretlerinin kendilerine ibret, yüzleşme, âhiret ve ölümü hatırlatma gibi anlamlar taşıdığını belirtmişlerdir. Bu ziyaretler, artık hayatta olmayan sevdiklerinin yokluğunu kabul etme ve bireylerin kendi ölümlülüğünü hatırlama sürecine katkı sağlamaktadır. K15'in, mezarlıkta annesinin ölüm gerçeğiyle yüzleştiğini ve onun yokluğunu kabullenmeye başladığını ifade etmesi, ziyaretlerin kaybın somutlaşmasına yardımcı olduğunu da ortaya koymaktadır. K18'in, mezarlık ziyaretlerini hem özlemi hem de hayatın geçici doğasını hatırlatan bir deneyim olarak tanımlaması, bu ziyaretin bireylerde varoluşsal bir düşünce süreci başlattığını bize göstermektedir. Özetle mezarlık ziyaretlerinin bireylerde hem kayıplarla yüzleşme hem de yaşam ve ölüm üzerine derin bir düşünme süreci başlatarak anlamlı bir etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Hz. Peygamber'in, "*Kabirleri ziyaret ediniz, çünkü kabirler size âhireti hatırlatır*" hadisinde de vurgulandığı üzere, mezarlık ziyaretleri ölüm bilincini pekiştiren bir uygulamadır. Ayrıca Bora tarafından yapılan bir çalışmada, katılımcıların %37'sinin "*Ölümü hatırlamak ve ibret almak için*", %41'inin ise "*Peygamberin hadisinde tavsiye edildiği için*" mezarlık ziyareti yaptığı belirtilmiştir.⁴⁰

Katılımcılardan K11 ve K13, mezarlık ziyaretlerini bir vefa göstergesi olarak değerlendirmiştir.

K11, bu konuda şunları ifade etmiştir: "Mezarlık ziyaretleri benim için vefadır. Mezarımı ziyaret ettiğim zaman ona karşı görevlerimi yerine getirdiğimi düşünüyorum ve hissediyorum." K11'in, bu ziyaretleri bir görevini yerine getirme olarak tanımlaması, bu ziyaretin bireylerde mânevî huzur sağladığını ve kayıpla bağını sürdürmesine yardımcı olduğunu bize göstermektedir. Bu durum, mezarlık ziyaretlerinin vefa ve saygıyı somutlaştırarak yas sürecine anlam kattığını ortaya koymaktadır.

³⁹ Sertaç Güngör - Esra Sivri, "Kent Mezarlıklarında Pandemi Dönemi Öncesi ve Sonrası Ziyaretçi Memnuniyeti Üzerine Bir Araştırma: Konya Üçler Mezarlığı Örneği", *Journal of Architectural Sciences and Applications* 7/Özel Sayı (30 Nisan 2022), 21.

⁴⁰ Elif Mendil Bora, *Sanal Ortamda Mezar Ziyaretleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 85.

Katılımcıların verdiği cevaplar, mezarlık ziyaretlerinin bireyler için çok farklı anlamlar taşıdığını ortaya koymaktadır. Bu ziyaretler, özlem gidermenin yanı sıra ölüm ve âhireti hatırlama, geçmişle yüzleşme ve kişinin sevdiklerine karşı bir vefa göstergesi olma gibi çeşitli duygusal etkiler yaratmaktadır. Katılımcılar, mezarlık ziyaretlerinin sevilen birinin kaybıyla yaşanan acıyı hafifletme konusunda da etkili olduğunu belirtmişlerdir. Ölen kişi için yapılan dualar, sadakalar ve ziyaretler hem ölen kişinin huzuru hem de ziyaret eden bireyin mânevî tatmini açısından önemli görülmektedir.

4.2. Mezarlık Ziyaretine Gidilen Yakın ve Ziyaret Sıklığı

Araştırmada, katılımcılara ikinci soru olarak “*Mezarlık ziyaretlerine gittiğiniz yakınınız kimdir?*” sorusu yöneltilmiş ve şu cevaplar alınmıştır: K1 annem, babam ve eşim, K2 annem ve babam, K3 annem ve eşim, K4 annem, K5 kocam, oğlum, annem ve kardeşim, K6 dedem, K7 kız kardeşim, K8 dedem, K9 halam, K10 annem, K11 eşim, K12 eşim, K13 eşim, K14 çocuğum, K15 annem, K16 annem, K17 dostum, K18 kuzenim, K19 babaannem ve K20 amcam.

Katılımcılara ayrıca “*Ne sıklıkla onu ziyaret ediyorsunuz?*” sorusu sorulmuş ve katılımcıların yanıtları incelenmiştir. Katılımcılardan 12’si (K1, K2, K3, K4, K5, K6, K8, K9, K13, K14, K19 ve K20), mezarlık ziyaretlerini yılda iki veya üç defa yaptıklarını belirtmiş ve bu durumu genellikle uzaklık veya yaşam koşulları ile ilişkilendirmiştir. Katılımcılar, ziyaret sıklığının az olmasından dolayı rahatsızlık duyduklarını ifade etmişlerdir.

K14, bu durumu şu şekilde açıklamıştır: “Arada bir ziyaret ederim, şehir değiştirdiğimden beri ziyaretine gidemedim. Köyde olduğum zaman bayramlarda ve cuma günlerinde ziyaret ederdim.”

K3 ise ziyaret sıklığındaki azalmanın nedenini şu şekilde dile getirmiştir: “İlk zamanlar çok sık ziyaret ediyordum evlenene kadar, beş yıl oldu ikinci evliliğimi yaptım, yeni eşim izin vermiyor, kıskanıyor. O yüzden beş yılda iki defa, o da kandil ve bayramlarda gidebildim.”

Bu katılımcılar, sevdiklerinin mezarlarını ziyaret etme arzularının uzaklık, ulaşım zorlukları veya sosyal ilişkilerdeki kısıtlamalar nedeniyle sınırlandığını dile getirmişlerdir. K14’ün şehir değişikliği nedeniyle ziyaretlerini sınırlı tutması, fiziksel mesafenin bu ziyaretin sıklığını doğrudan etkilediğini açıkça göstermektedir. K3’ün, eşinin kıskançlığı nedeniyle ziyaretlerini azaltması ise kişisel ilişkilerin ve sosyal dinamiklerin, bireyin matem ritüellerine olan katılımını şekillendirebileceğini de ortaya koymaktadır. Katılımcıların ziyaret sıklığındaki azalmadan rahatsızlık duymaları, mezarlık ziyaretlerinin kayıpla bağ kurma ve mânevî tatmin açısından taşıdığı önemi de vurgulamaktadır. Bu durum, bireylerin yaşam koşulları nedeniyle mezar ziyaretlerini sınırlı tutsa da bu ritüele duydukları ihtiyacın sürdüğünü göstermektedir. Bora tarafından yapılan bir çalışmada da katılımcıların %3’ü, mezarlıkların uzakta bulunması ve ulaşımın zor olması nedeniyle ziyaretlerini gerçekleştiremediklerini belirtmiştir.⁴¹ Benzer şekilde, İtalya’da yapılan bir çalışmada, “Ölümler Günü” dışında mezarlık ziyaretlerinin giderek azaldığı ifade edilmiştir.⁴²

Sekiz katılımcı (K7, K10, K11, K12, K15, K16, K17 ve K18), mezarlık ziyaretlerini zaman buldukça gerçekleştirdiklerini ifade etmişlerdir.

⁴¹ Bora, *Sanal Ortamda Mezar Ziyaretleri*, 87.

⁴² Asher D. Colombo - Eleonora Vlach, “Why Do We Go to the Cemetery? Religion, Civicness, and the Cult of the Dead in Twenty-First Century Italy”, *Review of Religious Research* 63/2 (01 Haziran 2021), 226.

K7, bu durumu şöyle açıklamıştır: "Fırsat buldukça ziyarete gidiyorum."

K12 ise mezar ziyaretlerini daha sık gerçekleştirdiğini şu ifadelerle dile getirmiştir: "İlçeye gittiğim zaman her akşam yanına uğramadan ya da sabahları yanına gitmeden güne başlamıyorum, bitirmiyorum."

Bu katılımcılar, mezarlık ziyaretlerini düzenli yapmanın, kendileri için mânevî bir bağ, huzur kaynağı ve duygusal bir gereklilik olduğunu vurgulamışlardır. K7'nin, fırsat buldukça mezarlığa gittiğini belirtmesi, ziyaretlerin düzenli olmaktan ziyade zaman ve koşullara bağlı olduğunu ifade ederken, K12'nin her fırsatta ziyaret ettiğini ve bu ritüeli günlük yaşamının bir parçası haline getirdiğini söylemesi, bireysel farklılıkları ortaya koymaktadır. Sami tarafından yapılan bir çalışmada da katılımcıların %50'sinin ölen yakınlarının mezarlarını sık ziyaret ettiği ifade edilmiştir.⁴³ Ayrıca, MacHale'in 2002'de yaptığı çalışmada katılımcıların %65'inin düzenli olarak mezar ziyaretinde bulunduğu,⁴⁴ Allison ve diğerlerinin çalışmasında ise katılımcıların %57'sinin son iki ay içinde mezar ziyareti gerçekleştirdiği belirtilmiştir.⁴⁵

Katılımcılar, mezarlık ziyaretlerini özellikle bayram, bayram arifesi, bayramın birinci günü ve cuma günlerinde gerçekleştirdiklerini ifade etmişlerdir. Çalışır ve diğerleri tarafından yapılan bir araştırmada da katılımcıların benzer şekilde mezarlık ziyaretlerini bayram günlerinde gerçekleştirdiği belirtilmiştir.⁴⁶ Dinî bayramların arifesinde ve bayram günlerinde mezarlık ziyaret etmek, Türk kültüründe gelenekselleşmiş bir uygulamadır. Bu gelenek, Prizren, Saraybosna ve Üsküp gibi Müslüman şehirlerde de yaygın bir şekilde görülmektedir.⁴⁷ Özel günlerde yapılan mezarlık ziyaretleri, sevilen kişinin hâtrasını canlı tutmaya katkı sağlamaktadır.

Katılımcıların bir kısmı, uzaklık, yaşam koşulları veya sosyal ilişkilerdeki zorluklar nedeniyle mezarlık ziyaretlerini yeterince yapamadıklarını ve bundan rahatsızlık duyduklarını ifade etmişlerdir. Öte yandan, diğer katılımcılar, mezarlık ziyaretlerine büyük önem verdiklerini ve bu ziyaretlerin kendileri için mânevî bir bağ, huzur kaynağı ve duygusal bir gereklilik olduğunu belirtmişlerdir. Mezarlık ziyaretlerinin, bireylerin mânevî ihtiyaçlarını karşılamada ve sevdiklerinin hâtrasını canlı tutmada önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

4.3. Ölen Yakınların Mezarını Ziyaret Etmenin Duygusal Yansımaları

Araştırmada katılımcılara üçüncü soru olarak "Ölen yakınınızın mezarını gördüğünüzde ne hissediyorsunuz?" sorusu yöneltilmiş ve şu cevaplar alınmıştır: Katılımcılardan K1, K3, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K13, K14, K15, K16, K17, K18, K19 ve K20, ölen yakınlarının mezarını gördüklerinde hüznün, üzüntü, acı, özlem ve boşluk gibi duygular hissettiklerini dile getirmişlerdir. Bu duygular, kaybettikleri kişiyle olan bağlarının derinliği, onların yokluğu ve artık paylaşamadıkları anılarla ilişkilendirilmiştir.

⁴³ Said Sami, *Travmatik Kayıp (Ölümler) Sonrasında Dinî İnanç Sahibi Olan Ve Olmayan Bireylerin Ölümüne, Yasa Ve Sonrasında Yaşanan Sürece Dair Tutumlarının Karşılaştırılması (Nitel Bir Araştırma)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 152.

⁴⁴ Rosemary MacHale - Seán Carey, "An Investigation of the Effects of Bereavement on Mental Health and Challenging Behaviour in Adults with Learning Disability.", *British Journal of Learning Disabilities* 30/3 (01 Eylül 2002), 115.

⁴⁵ Fraser Allison vd., *The Future Cemetery Survey 2021* (The University of Melbourne University of Oxford, 2021), 14.

⁴⁶ Gülsüm Çalışır, "Dinî Bayram Geleneklerinin Kişilerarası İletişime Yansımaları", *Zeugma I. Uluslararası Multi Disipliner Çalışmalar*, ed. Ebru G. Işıksacan - Esra Mankan (Gaziantep: İktisat Yayınevi, 2018), 2/209.

⁴⁷ Erol Eroğlu, "Kosova -Prizren Türk Halk Kültüründe Ölüm", *Eurasian Academy of Sciences Eurasian Art & Humanities Journal* 12 (Mayıs 2020), 65.

K6, bu duygularını şu şekilde ifade etmiştir: "Her gittiğimde onunla geçirdiğim anlar canlanıyor aklımda. Vakit geçirmeyi istiyorum onunla ama bu tabii ki mümkün değil."

K17, hissettiklerini şu ifadelerle açıklamıştır: "Daha önce aynı havayı aldığım insanın orada yatıyor olması insanı hüzünlendiriyor."

K19, yaşadığı acıyı şu sözlerle dile getirmiştir: "Hüzün ve kötü hissediyorum, çok üzülüyorum. Sanki vücudumdan bir parça koparılmış gibi bir his içimi kaplıyor."

Mezarlık ziyaretlerinde hissedilen hüzün, üzüntü, acı, özlem ve boşluk duyguları, kaybedilen kişiyle olan derin bağların ve artık mümkün olmayan paylaşımların yansımasıdır. K6'nın, geçmişteki anıların canlanmasıyla duyduğu özlem, kaybın bireyde yarattığı duygusal boşluğu ifade ederken, K17'nin, bir zamanlar aynı hayatı paylaştığı kişinin mezarda yatıyor olmasının yarattığı hüzün, ölümün somut gerçeğiyle yüzleşmeyi yansıtmaktadır. K19'un, acısını "vücudundan bir parça kopması" olarak tanımlaması, birey üzerindeki derin etkisini göstermektedir. Bu ifadeler, mezarlık ziyaretlerinin bireylerde kayıp farkındalığını artıran ve duygusal olarak yoğun bir deneyim sunan etkinliklerdir. Güngör ve Sivri tarafından yapılan bir çalışmada da benzer şekilde, mezarlık ziyaretinde bulunan katılımcıların en yoğun hissettiği duyguların özlem (%57,3) ve üzüntü (%61,2) olduğu belirlenmiştir.⁴⁸

Katılımcılardan K2 ve K12, ölen yakınlarının mezarını gördüklerinde mutluluk ve rahatlama hissettiklerini ifade etmişlerdir.

K2, bu durumu şu şekilde açıklamıştır: "Anne ve babamı görmeye gittiğimde çok mutlu oluyorum çünkü onların da beni gördüğüne inanıyorum."

K12 ise hislerini şu ifadelerle dile getirmiştir: "Mezarına gittiğim zaman gerçekten çok rahatlıyorum, bir ferahlama oluyor. Sanki içim daralmış, sırtımda koca bir yük varmış da oraya gittiğim zaman onu bırakıp gidiyormuşum gibi oluyor."

Mezarlık ziyaretlerinde mutluluk ve rahatlama hissedilen katılımcıların ifadeleri, bu ziyaretlerin kaybedilen yakınlarla duygusal bir bağ kurma ve duygusal hafifleme sağlama işlevine sahip olduğunu göstermektedir. K2'nin, anne ve babasının mezarını ziyaret ettiğinde onların da kendisini gördüğüne inanması, mezarlık ziyaretlerini, kaybedilen kişilerle sembolik bir iletişim kurma ve yalnızlık duygusunu azaltma aracı olarak gördüğünü ifade etmektedir. K12'nin, mezarlık ziyaretlerinde içindeki yükü bıraktığını hissetmesi, bu ritüelin bireyde duygusal bir rahatlama ve içsel bir huzur sağladığını göstermektedir. Yani mezarlık ziyaretlerinin bazı bireyler için kayıpla yüzleşmeyi kolaylaştıran, duygusal yükü hafifleten ve mânevî bir tatmin sunan önemli bir baş etme mekanizması olduğunu ortaya koymaktadır. Sami tarafından yapılan bir çalışmada da katılımcıların %50'si, mezar ziyaretlerinin kendilerine huzur verdiğini belirtmiştir.⁴⁹

Araştırma sonuçlarına göre, katılımcıların büyük bir kısmı mezarlık ziyaretlerinde hüzün, üzüntü, acı, özlem ve boşluk gibi duygular hissetmektedir. Daha az bir kısmı ise mezar ziyaretlerini mutluluk ve rahatlama ile ilişkilendirmiştir.

⁴⁸ Güngör - Sivri, "Kent Mezarlıklarında Pandemi Dönemi Öncesi ve Sonrası Ziyaretçi Memnuniyeti Üzerine Bir Araştırma", 21.

⁴⁹ Sami, *Travmatik Kayıp (Ölümler) Sonrasında Dinî İnanç Sahibi Olan Ve Olmayan Bireylerin Ölümüne, Yasa Ve Sonrasında Yaşanan Sürece Dair Tutumlarının Karşılaştırılması (Nitel Bir Araştırma)*, 152.

4.4. Dinî İnançların Acı ve Üzüntüyle Başa Çıkmadaki Rolü

Araştırmada katılımcılara dördüncü soru olarak, “*Dinî inançlarınız bu acı/üzüntü ile başa çıkmada size yardımcı oluyor mu?*” sorusu yöneltilmiş ve K1, K2, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K13, K14, K15, K19 ve K20 olmak üzere 16 katılımcı bu soruya evet cevabı vermiştir.

K1, dinî inancın bu süreçte kendisine yardımcı olduğunu şu ifadelerle açıklamıştır: “Çok zor zamanlar geçirdim ama inancım sayesinde altından kalktım. İnancım bana çok büyük destek oldu.”

K4, dinî inancını şu şekilde dile getirmiştir: “Eğer imanım olmasaydı çok farklı şeyler yaşardım herhalde. İnancım beni diri tutuyor, inancım olmazsa ayakta duramazdım.”

K11, inancının acı ve üzüntüyle başa çıkmadaki etkisini şu ifadelerle belirtmiştir: “Dinî inancımız olmasa, bu öyle katlanılabilecek bir acı değil, anlaşılabilir bir duygu değil. Dinî inancım bu açıdan bana çok yardımcı olmuştur.”

Ancak K17, dinî inancın her zaman yeterli olmadığını şu ifadelerle dile getirmiştir: “Dinî inançlarım bu hüznü ile başa çıkmamda tabii ki yardımcı oluyor. Ama çok da yardımcı olamayabiliyor. Çünkü acı ile hüznü dinî inanç noktasında yorumlayamıyorum. Ölen çok yakın ve çok sevdiğin birisi ise o an hüznünden başka bir şey düşünemiyor insan.”

Katılımcıların ifadelerinden de anlaşıldığı gibi dinî inançların acı ve üzüntüyle başa çıkmada destekleyici bir rol oynadığı anlaşılmaktadır. K1 ve K4, inançlarının kendilerini güçlü tuttuğunu ve zor zamanları aşmalarına yardımcı olduğunu belirtirken, K11 dinî inancın bu acıya katlanmayı mümkün kıldığını vurgulamaktadır. Ancak K17, sevilen birini kaybetmenin hüznünün bazen inancın ötesine geçebildiğini, bu nedenle inancın her zaman yeterli olmadığını dile getirmiştir. Bu durum, inancın yas sürecinde genellikle önemli bir destek sağladığını göstermektedir.⁵⁰

Çoğu katılımcı, dinî inancın bu duygularla başa çıkmada kendilerine büyük ölçüde yardımcı olduğunu ifade ederken, bazı katılımcılar bu konuda tereddüt veya yetersizlik hissi yaşamıştır. Katılımcıların bu konulardaki farklı yaklaşımları, kişilik özellikleri, inanç seviyesi, aile yapısı ve din eğitimi gibi çeşitli faktörlere dayandırılabilir. Bu sonuçlar, mezarlık ziyaretlerinin ve dinî inançların bireylerin psikolojik iyileşme süreçlerindeki rolünün kişiden kişiye değişebileceğini ortaya koymaktadır.

4.5. Mezarlık Ziyaretleri: Ölen Kişiye Duyulan Özlem ve Acının Hafifletilmesi

Araştırmada katılımcılara beşinci soru olarak, “*Mezarlık ziyaretleri ölen kişiye karşı özleminizi dindiriyor mu, acınızı hafifletiyor mu?*” sorusu yöneltilmiş ve şu cevaplar alınmıştır: Katılımcılardan K2, K3, K14 ve K16, mezarlık ziyaretlerinin hem özlemlerini dindirdiğini hem de acılarını hafiflettiğini ifade etmişlerdir.

K14, bu durumu şu ifadelerle dile getirmiştir: “Evet, oraya gittiğimde sanki onu orada görmüş gibi oluyorum, kokusunu duyduğumu hissediyorum. Çok değişik bir duygu.”

K16, benzer şekilde şöyle ifade etmiştir: “Biraz da olsa hafiflediğimi hissediyorum. Sanki karşımdaymış gibi konuşuyorum onunla, olan biteni anlatıyorum, dertleşiyorum.”

⁵⁰ Ö. Aydın Güler, “Dini İnanç ve Psikolojik Sağlık İlişisine Dair Bir Değerlendirme”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/4 (2010), 99; Mustafa Özkan, “Orta Yaş Erkeklerde Ebeveyn Ölümü Sonrası Rezidüel Yası Etkileyen Faktörler”, *Düşünen Adam Dergisi* 11/2 (1998), 27-32.

Katılımcıların ifadeleri, bu ziyaretlerin yalnızca hüznün bir parçası değil, aynı zamanda duygusal rahatlama ve mânevî teselli aracı olduğunu göstermektedir. K14'ün, sevdiklerinin kokusunu duyduğunu hissetmesi, mezarlık ziyaretlerinin bireyde kaybedilen kişiye fiziksel olarak yakın olma duygusunu uyandırdığını ve bu hissin özlemle başa çıkmayı kolaylaştırdığını ortaya koymaktadır. K16'nın, mezarlık ziyaretlerini dertleşme ve paylaşım fırsatı olarak görmesi ise bu ziyaretin bireylerde yalnızlık hissini azalttığını ve kaybettikleriyle bağlarını zihinsel ve duygusal düzeyde sürdürmelerine yardımcı olduğunu göstermektedir. Bu durum, mezarlık ziyaretlerinin hem duygusal hem de mânevî açıdan bir destek sağladığını ve bireylerin kayıplarını anlamlandırma süreçlerine olumlu katkı sunduğunu ortaya koymaktadır.

Katılımcılardan K1, K4, K5, K6, K12, K13, K15, K18, K19 ve K20, mezar ziyaretlerinin özlemlerini dindirmediğini ve acılarını hafifletmediğini ifade etmişlerdir.

K1, bu durumu şu şekilde açıklamıştır: "Tam tersine, acımı daha çok arttırıyor, özlemim daha da büyüyor, özlemimi çoğaltıyor."

K6, bu konuda şunları söylemiştir: "Özlemimi dindirmiyor, tabii ki aksine çoğalttığını düşünüyorum. Orada mezar taşına yazılı ismi görünce insan bir daha âhirete kadar hiç sarılamayacağını fark ediyor."

K12, benzer duygularını şu ifadelerle dile getirmiştir: "Mezar taşındaki resme bakıp bazen içimdeki sancı biraz olsun diner mi ya da dünya telaşım, dünya derdim birazcık hafifler mi diye düşünüyorum. Ama ne yazık ki ne özlemimiz bitiyor ne de acımız diniyor."

Bu katılımcılar, mezar ziyaretlerinin özlemlerini ve acılarını hafifletmediği gibi, bu duyguların daha da yoğunlaşmasına neden olduğunu belirtmişlerdir. K1 ve K6'nın, mezar taşını ve yazılı ismi gördüklerinde özlemlerinin daha da arttığını dile getirmeleri, bu ziyaretlerin kayıpla yüzleşmeyi somutlaştırarak acıyı yoğunlaştırdığını ve bireyde gelecekte sevdiklerine kavuşamama gerçeğini daha net bir şekilde hissettirdiğini göstermektedir. K12'nin, mezar taşındaki resme bakarak özlem ve acısının azalmasını umut etmesine karşın, bu hislerin değişmediğini ifade etmesi, bireylerin mezarlık ziyaretlerine yönelik beklentilerinin her zaman duygusal bir rahatlama sağlamadığını ortaya koymaktadır. Bu durum, mezarlık ziyaretlerinin bazı bireyler için mânevî bir destek yerine, kaybın derinliğini ve kalıcılığını daha da belirgin hale getirebileceğini göstermektedir.

Katılımcılardan K7, K8, K9, K10, K11 ve K17, mezar ziyaretlerinin özlemlerini bir miktar dindirdiğini, ancak acılarını hafifletmediğini ifade etmişlerdir.

K7, bu konuda şu ifadeleri kullanmıştır: "Özlemimi dindiriyor. Gittiğim zaman kendimi iyi hissediyorum, ama acı hafiflemez. Acı tam tersine daha da katlanıyor. Her gittiğimde o acıyı ve olayları bir kez daha yaşıyorum."

K8, duygularını şu şekilde ifade etmiştir: "Acım dinmiyor. Özlemim de şu şekilde diniyor: Mezarına gidip dua ettiğimde bir teselli buluyorum, yanımda gibi hissediyorum ve hiç gitmemiş gibi hissediyorum."

K7 ve K8'in bu ziyaretlerinin, özlemlerini bir miktar dindirdiğini ancak acılarını hafifletmediğini ifade etmeleri, yaşanan hüznün karmaşıklığını ve bireylerin duygusal deneyimlerinin çok boyutlu olduğunu göstermektedir. K7'nin, mezar ziyaretlerinin özlemini azalttığını ancak acısını daha da artırdığını belirtmesi, bu ziyaretlerin kayıpla yüzleşmeyi yoğunlaştırarak bireyde hem teselli hem de acı veren bir etki yarattığını göstermektedir. K8'in,

mezar ziyaretlerini dua aracılığıyla bir teselli ve duygusal bağ kurma aracı olarak görmesi, özlemi hafifletmek için kullanılan kişisel baş etme mekanizmalarını ortaya koymaktadır. Ancak, aynı zamanda acının devam ettiğini ve bu hissin kolayca dindirilemeyecek kadar derin olduğunu ifade etmesi, acının yarattığı zorlukları vurgulamaktadır. Kısacası mezarlık ziyaretlerinin özlem ve acı arasında bir denge oluşturduğunu, bireylerin kaybettikleriyle sembolik bir bağ kurmalarına rağmen, kaybın yarattığı duygusal yükün tamamen ortadan kalkmadığını göstermektedir.

Katılımcılar, bu soruya verdikleri cevaplara göre üç gruba ayrılmıştır: Birinci grup: Mezar ziyaretlerinin özlemi dindirdiğini ve acıyı hafiflettiğini belirtenler. İkinci grup: Mezar ziyaretlerinin özlemi dindirmedeğini ve acıyı hafifletmediğini, aksine bu duyguları daha da yoğunlaştırdığını ifade edenler. Üçüncü grup: Mezar ziyaretlerinin özlemi bir miktar dindirdiğini ancak acıyı hafifletmediğini dile getirenler.

Bu farklı etkilenme durumlarının, bireylerin mezarlıkta yatan yakınlarının ölüm yaşına, ilişki niteliğine, özlem düzeyine, samimiyetine, dinî inançlarına ve dinî eğitimlerine bağlı olduğunu düşünülmektedir. Mezar ziyaretleri, bazı bireyler için bir teselli ve mânevî rahatlama sağlarken, diğerleri için acıyı yeniden yaşama ve özlemin artmasına neden olabilmektedir. Bu bulgular, mezar ziyaretlerinin bireyler üzerindeki etkilerinin kişisel ve bağlamsal faktörlere göre değiştiğini göstermektedir.

4.6. Mezarlık Ziyaretlerinde Yapılan Dini Ritüeller ve Uygulamalar

Araştırmada katılımcılara altıncı soru olarak “*Mezarlık ziyaretlerinizde ne gibi dinî ritüeller (dinî uygulamalar) yapıyorsunuz?*” sorusu yöneltilmiş ve şu yanıtlar alınmıştır: Katılımcıların 16’sı (K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K11, K12, K14, K15, K16, K17, K18, K19, K20), mezar ziyaretlerinde Kur’ân (Yâsîn, Fâtiha vb.) okuduklarını ifade etmiştir.

K4, bu ritüel hakkındaki düşüncelerini şu şekilde açıklamıştır: “Bir Fâtiha okuduğum zaman içimden şöyle geçirirdim: ‘Anneciğim, bunu yanağına bir öpücük olarak gönderiyorum’ derdim. Yâsîn-i Şerif ve Kur’ân hatimleri okuduğum zaman annem dışında başkasına bağışlamak istemiyordum, sanki anneme giden şeyi bölmüş gibi hissediyordum. Sonra bir yerde şöyle okudum: ‘Sevabını kime gönderirsen azalma olmuyor’ diye, daha sonra onların ruhlarına da bağışladım.”

K17 ise şu ifadeleri kullanmıştır: “En başta yakınlarım olmak üzere bütün ölmüşlerin ruhuna Kur’ân okuyorum ve dualar ediyorum.”

Katılımcılar arasında Kur’ân okuma uygulamasının oldukça yaygın olduğu görülmektedir. Bu ritüelin, bireylerin mânevî huzur bulma ve kaybettikleri yakınlarıyla sembolik bir bağ kurma çabası olarak değerlendirilebilir. Katılımcıların bu ritüele yönelik ifadeleri, inanç temelli bir teselli arayışının yanı sıra sevgi, özlem ve sorumluluk duygularını da yansıtmaktadır. K4’ün annesine özel olarak Yâsîn-i Şerif ve Kur’ân hatimlerini bağışlama isteği, kişisel bir anlam yaratma çabasını ve sevdiği kişiye duyduğu bağlılığı ifade etmektedir. Ancak sevabın bölünmediğine dair inancın öğrenilmesiyle birlikte, bu bağışım diğer ruhlara da yönlendirilmesi, bireyin mânevî anlayışında bir dönüşüm yaşadığını ve toplumsal dayanışmayı güçlendiren bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir. Bu ritüel, hem bireyin kendi acısını kolaylaştıran bir baş etme mekanizması hem de kaybettikleri yakınlarına yönelik sevgi ve bağlılıklarını ifade etmelerine olanak tanıyan bir mânevî pratik olarak önemli bir işlev taşımaktadır. Daha önce

Bora'nın çalışmasında da katılımcıların %100'ü çeşitli dualar ve sûreler okuduklarını ifade etmiştir.⁵¹ Dikici ve Büyükdoğan'ın araştırmasında da bu ritüel sıklıkla belirtilmiştir.⁵²

Katılımcılardan 6'sı (K1, K3, K10, K11, K19, K20), mezar ziyaretlerinde vefat eden sevdikleri için af dilediklerini ve dua ettiklerini belirtmiştir.

K10, bu ritüeli şu şekilde açıklamıştır: "Güzel kokulu bitkiler ekerek mezarını çiçeklendiririm, kötü otları ayıklarım. Ve ruhunun rahatlaması için dualar ederim."

K19, benzer şekilde düşüncelerini şu ifadelerle dile getirmiştir: "En önemlisi Allah onun günahlarını affetsin diye Kur'ân okuyorum ve dua ediyorum."

Mezar ziyaretlerinde sevdikleri için af dileme ve dua etme ritüeli, bireylerin kaybettikleri yakınlarına karşı sorumluluk ve sevgi hislerini ifade etme, aynı zamanda ölüm sonrası yaşamda onların huzur bulması için mânevî bir katkıda bulunma çabası olarak değerlendirilebilir. Katılımcıların ifadeleri, bu ritüelin hem kişisel hem de dinî bir anlam taşıdığını bize göstermektedir. K10'un mezarı çiçeklendirip kötü otları ayıklama davranışı, yalnızca bir bakım ve saygı göstergesi değil, aynı zamanda bireyin acısını fiziksel bir eylemle anlamlandırma ve rahatlama arayışı olarak görülebilir. K19'un Allah'tan af dileme ve Kur'ân okuma eylemi ise bireyin inanç temelli teselli arayışını ve ölüm sonrası hayata yönelik dinî inancını yansıtmaktadır. Bu ritüeller, bireylerin yas sürecinde kayıplarıyla bağlantı kurarak duygusal rahatlama sağlama, suçluluk hissini azaltma ve sevilen kişinin huzur bulması için çaba gösterme gibi önemli psikolojik işlevler taşımaktadır. Güngör ve Sivri'nin araştırmasında, katılımcıların %84,5'i mezarlığa gelme amaçlarını dua etmek olarak açıklamıştır.⁵³

Katılımcıların 6'sı (K3, K5, K6, K8, K9, K16), mezarlık ziyaretlerinde ölenlerin ruhları için yiyecek (şekerleme, lokum, gofret) dağıttıklarını ifade etmiştir.

K3, bu konudaki düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir: "Mezara gidince hem vicdanen rahatlamak için hem de sevdiğim kişinin acı azap çekmesini istemediğim için çocuklara dağıtmak için şekerleme, lokum, gofret gibi yiyecekler götürüyorum. Ayrıca Yâsîn ve Kur'ân-ı Kerîm hatimleri bağışlıyorum."

K5, mezar ziyaretlerinde yiyecek dağıtma alışkanlığını şu ifadelerle açıklamıştır: "Bayram ve kandillerde oradaki çocuklara ya da gelen diğer ziyaretçilere dağıtmak için bisküvi, seker, lokum götürürüm."

Katılımcılar, ölenlerin ruhları için yiyecek dağıtmanın hem vicdanen rahatlama sağladığını hem de ölen kişinin acı çekmemesi dileğini içerdiğini ifade etmişlerdir. Bu uygulamanın yanında Kur'ân okuma ve dua etme ritüellerinin de ihmal edilmediği görülmektedir.

K13, mezar ziyaretlerinde herhangi bir dinî ritüel yapmadığını şu ifadelerle dile getirmiştir: "Mezarlık ziyaretine gittiğimde konuşmak için gidiyorum. Ben Kur'ân-ı Kerîm ya da ayet gibi şeylerin okunmasına karşıyım. Onlar biz canlılar için var." K13, mezarlık ziyaretlerinde dinî ritüellerden çok, sevdikleriyle konuşmayı ve duygularını ifade etmeyi önemsemektedir.

⁵¹ Bora, *Sanal Ortamda Mezar Ziyaretleri*, 88.

⁵² Erkan Dikici - Seda Büyükdoğan, "Değişmeyen Ölüm Gerçeği Karşısında Değişen Taziye Kültürü: Kayseri/Tokmak Köyü Avşar Türkleri Örneği", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2020), 59.

⁵³ Güngör - Sivri, "Kent Mezarlıklarında Pandemi Dönemi Öncesi ve Sonrası Ziyaretçi Memnuniyeti Üzerine Bir Araştırma", 20.

Katılımcıların ifadelerinden anlaşıldığı gibi bu ziyaretler ve bu ziyaretler esnasında yapılan ritüeller, bireylerin kayıpla başa çıkma süreçlerinde hem psikolojik hem de toplumsal işlevler üstlenmektedir. Katılımcıların ölenlerin ruhları için yiyecek dağıtma uygulaması, vicdanen rahatlama sağlama ve ölen kişinin azap çekmemesi arzusuyla açıklanabilir. Bu aynı zamanda toplumsal dayanışmayı ve paylaşımı teşvik eden bir gelenek olarak değerlendirilebilir. Bu ritüel, bireylerin hüznelerini duygu ifade etme ve mânevî bir tatmin bulma ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Öte yandan, K13'ün dinî ritüellerden çok sevdikleriyle konuşmayı tercih etmesi, bireysel farklılıkların hüznü üzerindeki etkisini ve kayıp karşısında anlam arayışının kişisel yollarla ifade edilebileceğini göstermektedir. Kur'ân okuma ve dua gibi uygulamaların yaygınlığı ise bireylerin ölüm gerçeğiyle yüzleşme, inanç temelli bir teselli arayışı ve kolektif kültürel değerlerin sürdürülmesi bağlamında önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Özetle, mezar ziyaretleri, bireylerin hem mânevî huzur bulma hem de toplumsal aidiyetlerini güçlendirme ihtiyaçlarını karşılayan çok boyutlu bir süreçtir.

4.7. Mezarlık Ziyaretlerine Ara Vermenin Etkileri

Görüşmede katılımcılara yedinci soru olarak, "*Mezarlık ziyaretlerine gitmediğinizde ya da gitmeye uzun süre ara verdiğinizde kendinizi nasıl hissediyorsunuz?*" sorusu yöneltilmiş ve şu yanıtlar alınmıştır: Katılımcıların büyük bir kısmı (K2, K3, K5, K6, K7, K9, K10, K11, K13, K14, K15, K16, K18, K19, K20), mezarlık ziyaretlerine uzun süre ara verdiklerinde kendilerini kötü hissettiklerini ifade etmişlerdir. Bu katılımcılar, uzun süre ziyaret gerçekleştirememenin kendilerinde suçluluk ve vicdan azabı hissine yol açtığını belirtmişlerdir.

K3, bu duygularını şu şekilde açıklamıştır: "Gitmediğim zaman sanki hayırsız bir eş veya hayırsız bir evlâtmışım gibi hissediyorum. Özellikle dinî günlerde, bayramlarda ve kandillerde gitmediğimde daha kötü hissediyorum. O günlerde vicdanım rahat olsun diye gitmeye çalışıyorum."

K6, benzer hislerini şu sözlerle dile getirmiştir: "Yazları memleketteyken gitmediğim zaman kendimi çok kötü hissediyorum. Sanki yanlış yapıyor gibi hissediyorum ya da onu küstürüyormuş gibi hissediyorum."

K7, bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: "Suçluluk duygusu hissediyorsun. Birisiyle küsmüşsün gibi, gitmen gereken bir yere gitmemişsin gibi hissediyorum."

K14, hislerini şu şekilde açıklamıştır: "Gitmediğim zaman yanlış yapmış gibi hissediyorum."

Mezarlık ziyaretlerine uzun süre ara vermenin suçluluk ve vicdan azabına yol açması, bireylerin kaybettikleri yakınlarına karşı hissettikleri sorumluluk ve bağlılık duygusunun güçlü bir göstergesidir. Katılımcıların ifadeleri, bu ritüelin yalnızca dinî veya geleneksel bir gereklilik değil, aynı zamanda bireylerin yas sürecinde duygusal bir dengeyi koruma aracı olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle K3 ve K6'nın ifadeleri, mezar ziyaretlerini ihmal etmenin hayırsızlık veya sevilen kişiye karşı duyarsızlık olarak algılandığını ve bu algının suçluluk duygusunu derinleştirdiğini göstermektedir. K7'nin, ziyaret etmemenin bir küslük hissine yol açtığını belirtmesi, bireylerin kaybettikleri kişilerle duygusal bağlarını devam ettirme çabasını ve bu bağın kesilmesi durumunda yaşanan psikolojik rahatsızlığı yansıtmaktadır. Kısacası mezar ziyaretleri, yalnızca dinî bir ritüel değil, aynı zamanda bireylerin kayıplarını anlamlandırma, yas sürecini sürdürme ve kendileriyle barışık hissetme süreçlerinin bir parçası olarak önemli bir psikolojik işlev taşımaktadır.

Katılımcılardan 4'ü (K4, K8, K12, K17), mezarlık ziyaretlerine uzun süre ara vermenin veya hiç gitmemenin kendilerinde kötü hissetme veya suçluluk hissi yaratmadığını belirtmiştir.

K4, bu konuda şunları ifade etmiştir: "Herhangi bir suç duymuyorum."

K8, düşüncelerini şu şekilde açıklamıştır: "Yakınımda olsaydı da gitmeseydim tabii ki kendimi kötü hissederdim. Ama uzağımda olduğu için gidemeyince kendimi kötü hissetmiyorum."

Bu katılımcılar, mezarlık ziyaretlerine gitmemenin kendilerinde suçluluk yaratmadığını, bunun nedenlerini ise uzaklık, imkânsızlık ve bu tür bir gereklilik hissetmemeleri olarak açıklamışlardır.

Bir katılımcı (K1), mezarlık ziyaretine gitmediğinde başlangıçta suçluluk duyduğunu, ancak zamanla bu hislerin azaldığını ifade etmiştir: "İlk başlarda suçluluk duyuyordum ama şimdi çok da duymuyorum, alıştım herhalde." Bu ifade, bireylerin zamanla duygusal tepkilerinin ve alışkanlıklarının değişebileceğini göstermektedir.

Katılımcıların ifadelerinde de anlaşıldığı gibi, mezarlık ziyaretlerine gitmemenin bireyler üzerinde suçluluk veya kötü his yaratmaması, kişisel algıların, yaşam koşullarının ve bireysel değerlerin ortaya koymaktadır. Yani uzaklık ve imkânsızlık gibi dışsal faktörlerin suçluluk hissini azaltabileceğini, bu tür bir gereklilik hissetmemenin ise bireylerin mezar ziyaretlerini duygusal bağlılıklarının bir şartı olarak görmemelerine bağlı olduğunu göstermektedir. K1'in başlangıçta hissettiği suçluluğun zamanla azalması, bireylerin duygusal tepkilerinin ve alışkanlıklarının, geçen zamanla ve mevcut yaşam koşullarıyla uyum sağlayarak değişebileceğini ifade etmektedir. Bu durum, bireyler için dinamik ve kişisel bir deneyim olduğunu ve dışsal ile içsel faktörlerin bu süreci şekillendirdiğini göstermektedir.

4.8. Mezarlık Ziyaretlerinin Hayatı Sorgulama Üzerindeki Etkisi

Araştırmada katılımcılara sekizinci soru olarak, "Mezarlık ziyaretleri sizi hayatınızı sorgulamaya yönlendiriyor mu?" sorusu yöneltilmiş ve şu yanıtlar alınmıştır: Katılımcıların büyük bir bölümü (K1, K2, K3, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K14, K15, K16, K18, K19, K20), mezarlık ziyaretlerinin kendilerini hayatlarını sorgulamaya yönlendirdiğini ifade etmiştir.

K3, bu durumu şu sözlerle açıklamıştır: "Evet, kesinlikle. Geldikten sonra ibadetlerimi yapmaya daha çok özen gösteriyorum, özellikle namazlarıma ve Kur'an-ı okumaya dikkat ediyorum. İyi bir insan olmaya, dürüst olmaya ve yalan söylememeye daha çok dikkat ediyorum."

K6, benzer şekilde şunları belirtmiştir: "Tabii ki sorguluyorum. Baktığın zaman hep bu dünyaya yönelik yaşıyoruz, yiyoruz, içiyoruz, geziyoruz ama yarın burada olacağımızın garantisi yok."

K8, hayatı sorgulama noktasında şu ifadeleri kullanmıştır: "Evet, yönlendiriyor. Hayatı sorguluyorum. Ölüm var, hak var. Şu an da ölsem âhret için hazır mıyım diye düşünüyorum."

K19, bu duyguları şu şekilde açıklamıştır: "Kesinlikle sorguluyorum. Çünkü ölümü hatırlatıyor. Ölümü hatırlattığı için Allah'a karşı sorumluluklarımda daha dikkatli oluyorum."

Katılımcıların ifadeleri, bu ziyaretlerin bireylerde ahlaki ve mânevî bir farkındalık oluşturduğunu, yaşam pratiklerini ve inançlarını gözden geçirme ihtiyacı uyandırdığını ortaya koymaktadır. K3 ve K19'un ibadetlere daha fazla önem verme vurgusu, bu sorgulamanın bireylerin Allah'a karşı sorumluluklarını daha bilinçli bir şekilde yerine getirme motivasyonu

yarattığını göstermektedir. K6'nın bu dünyaya yönelik yaşama eleştirisi, bireyin hayatın geçiciliğini kavramasına ve ölüm gerçeğini yaşam anlayışına entegre etmesine işaret etmektedir. K8'in âhirete hazırlık düşüncesi ise ölümle birlikte başlayan mânevî bir sorgulama sürecinin sonucudur. Yani mezarlık ziyaretlerinin yalnızca kayıplarla bağlantı kurma değil, aynı zamanda bireylerin yaşamlarını anlamlandırma, değerlerini yeniden değerlendirme ve mânevî huzur arayışı süreçlerine katkıda bulunan önemli bir deneyim olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, bu ifadeler Hz. Peygamber'in "*Kabirleri ziyaret ediniz, çünkü kabirleri ziyaret, size âhireti hatırlatır.*" hadisi ile de paralellik göstermektedir.⁵⁴

Katılımcılardan K4, K13 ve K17, mezarlık ziyaretlerinin kendilerini hayatı sorgulamaya yönlendirmediğini belirtmiştir. Ancak bu katılımcılar kendilerinde hayatı sorgulamanın daha çok, sevdiklerini kaybettikten sonra ve inançlarının etkisiyle meydana geldiğini ifade etmişlerdir.

K4, bu konuda şu ifadeleri kullanmıştır: "Hiç sorgulamadım, çünkü imanım vardı beni diri tuttu. Annemin vefatı dünya ve âhiretin bir bütün olduğunu hissettirdi. Burası bir hayat, orası bir hayat; ama ikisi bir bütün, bir elmanın iki yarısı gibi."

K13, düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir: "Mezarlık ziyaretleri değil beni hayatı sorgulamaya yönlendiren. Bir sevdiğinizi kaybettiğinizde ya da çok yakın birini kaybettiğinizde hayatı sorguluyorsunuz, bunun için mezarlık ziyareti yapmanıza gerek yok."

K17, bu soruya şu yanıtı vermiştir: "Sadece mezarlığa girince değil, hayatımı her an sorguluyorum."

Diğer taraftan bu ziyaretlerinin hayatı sorgulamaya yönlendirmediğini belirten katılımcılar da olduğu görülmüştür. K4'ün ölüm ve yaşamı bir bütün olarak görmesi, güçlü bir inancın, bireyi ölümün varlığı karşısında dinginleştirdiğini ve sorgulamadan ziyade bir kabullenme duygusu yarattığını ortaya koymaktadır. K13'ün, hayatı sorgulamanın kayıp deneyimine bağlı olduğunu ifade etmesi, bu tür sorgulamaların bireysel yas süreçlerine ve kayıpların bireyde oluşturduğu derin duygusal etkilerle bağlantılı olduğunu göstermektedir. K17'nin her an hayatını sorguladığını dile getirmesi ise mezarlık ziyaretlerinden bağımsız bir şekilde, bireyin sürekli bir farkındalık ve içsel muhasebe içinde olduğunu yansıtmaktadır. Buna göre, hayatı sorgulamanın bireyin yaşam deneyimleri, inançları ve kişisel farkındalık düzeyi ile şekillendiğini ve mezarlık ziyaretlerinin bu sürecin yalnızca bir parçası olabileceğini göstermektedir.

Araştırma sonuçlarına göre, katılımcıların büyük bir kısmı mezarlık ziyaretlerinin kendilerini hayatlarını sorgulamaya yönlendirdiğini belirtmiştir. Bu ziyaretlerin, katılımcıları ibadetlere daha fazla özen göstermeye, yaşamlarını değerlendirmeye ve ölüm ile âhret konularında düşüncelerini derinleştirmeye sevk ettiği görülmektedir. Mezarlık ziyaretleri, bireylerin ölümün kaçınılmazlığı ve hayatın geçiciliği üzerine düşünmelerine yardımcı olabilecek bir araç olarak değerlendirilmektedir. Öte yandan, bazı katılımcılar mezarlık ziyaretlerinin hayatı sorgulamalarına neden olmadığını, ancak bu sorgulamanın sevdiklerini kaybettikten sonra ve inançları doğrultusunda gerçekleştiğini ifade etmişlerdir. Bu durum, mezarlık ziyaretlerinin kişisel ve inanç temelli yaklaşımlara göre farklı etkiler yaratabileceğini göstermektedir.

Sonuç olarak, mezarlık ziyaretlerinin bireylerin mânevî gelişimlerine katkıda bulunduğu ve yaşam ile ölüm arasındaki ilişkiyi daha derinlemesine anlamalarına olanak sağladığı

⁵⁴ Tirmizî, "Cenâiz", 60 (No: 1054).

söylenbilir. Ancak, bu ziyaretlerin etkisi bireylerin inançlarına, kişisel deneyimlerine ve yaşam felsefelerine göre değişiklik gösterebilir.

4.9. Mezarlık Ziyaretleri Sonrasında Hissedilen Duygular

Görüşmede katılımcılara dokuzuncu soru olarak, “*Mezarlık ziyaretlerinden sonra kendinizi nasıl hissediyorsunuz?*” sorusu yöneltilmiş ve şu yanıtlar alınmıştır: Katılımcılardan üçü (K2, K7 ve K10), mezarlık ziyaretlerinden sonra kendilerini iyi, rahatlamış, mutlu ve huzurlu hissettiklerini ifade etmiştir.

K2, bu durumu şu sözlerle açıklamıştır: “Ziyaretten sonra çok rahatlamış ve mutlu hissediyorum çünkü onların beni gördüğüne inanıyorum.”

K7, benzer şekilde şu ifadeleri kullanmıştır: “Gittiği zaman insan bir rahatlıyor, huzur buluyor, bir bekleyenin olduğunu biliyorsun. Mesela bu sabah mezarlığa gittim, sanki benim yolumu gözlüyormuş gibi. En çok bunu hissediyorum.”

Mezarlık ziyaretlerinden sonra iyi, rahatlamış, mutlu ve huzurlu hissetmek, bireylerin bu ziyaretleri duygusal bir bağlantı ve duygusal tatmin aracı olarak gördüğünü göstermektedir. Katılımcıların ifadeleri, mezarlık ziyaretlerinin yalnızca bir ritüel değil, aynı zamanda kaybedilen yakınlarla sembolik bir iletişim ve varoluşsal bir anlam arayışı olduğunu ortaya koymaktadır. K2’nin, ölen yakınlarının kendisini gördüğüne inanması, bu ziyaretlerin duygusal bir bağ kurarak bireyin yalnızlık hissini hafiflettiğini ve duygusal ihtiyaçlarını karşıladığını ifade etmektedir. K7’nin “bir bekleyenin olduğunu bilmek” şeklindeki açıklaması ise ziyaretin, bireye kaybettikleriyle olan bağlarının devam ettiğini hissettirdiğini ve bu hissin huzur sağladığını göstermektedir. Bu bağlamda, mezarlık ziyaretleri bireylere destek sağlayan ve duygusal rahatlama sunan önemli bir psikolojik işleve sahiptir. Bu bulgu, Sami tarafından yapılan çalışmada, katılımcıların %50’sinin mezar ziyaretlerinin kendilerine huzur verdiğini belirtmesiyle de örtüşmektedir.⁵⁵

Altı katılımcı (K5, K6, K11, K12, K13 ve K17), mezarlık ziyaretlerinden sonra kendilerini kötü, acı içinde ve tükenmiş hissettiklerini ifade etmiştir.

K5, bu durumu şu sözlerle açıklamıştır: “Çok kötü oluyorum, canlarımı orada bırakıp geliyorum, nasıl hissedeyim ki.”

K12, benzer bir hissi şu şekilde dile getirmiştir: “Oradan çıkarken hatta mezarının olduğu ilçeden çıkış yaparken hep bedenimin, yüreğimin bir parçasını orada bıraktığımı hissiyatı oluyor. Bu hissiyatı kelimelerle ifade etmek çok zor.”

K17, hislerini iki kelimeyle özetlemiştir: “Tükenmiş hissediyorum.”

Katılımcıların ifadeleri, kayıplarının yarattığı duygusal yükün ne kadar derin olduğunu ve bu ziyaretlerin etkilerini ortaya koymaktadır. K5’in “canlarımı orada bırakıp geliyorum” ifadesi, mezar ziyaretlerinin bireyde kaybettiklerine duyduğu özlemi daha da güçlendirdiğini ve bu durumun duygusal bir boşluk yarattığını göstermektedir. K12’nin bedeninin ve yüreğinin bir parçasını orada bıraktığını hissetmesi hem fiziksel hem de ruhsal bir eksiklik hissi oluşturmakta ve kaybın telafisinin mümkün olmadığına dair derin bir farkındalık geliştirdiğini yansıtmaktadır. K17’nin “tükenmiş” hissi ise bu ziyaretlerin bireyde zihinsel ve duygusal olarak yorucu bir etki yarattığını ifade etmektedir. Yani mezarlık ziyaretlerinin bazı bireyler için rahatlatıcı bir ritüel

⁵⁵ Sami, *Travmatik Kayıp (Ölümler) Sonrasında Dinî İnanç Sahibi Olan Ve Olmayan Bireylerin Ölümüne, Yasa Ve Sonrasında Yaşanan Sürece Dair Tutumlarının Karşılaştırılması (Nitel Bir Araştırma)*, 152.

olmanın ötesinde, kayıp acısını yoğunlaştıran ve acıyı artıran bir deneyim olabileceğini göstermektedir. Bu duygular, yasin karmaşık yapısını ve bireylerin kayıplarını anlamlandırma süreçlerindeki çeşitliliği ortaya koymaktadır.

İki katılımcı (K8 ve K14), mezarlık ziyaretlerinde karmaşık ve çelişkili duygular yaşadıklarını belirtmiştir.

K8, bu duyguları şu şekilde dile getirmiştir: "Oraya gittiğimde duygularım karman çorman oluyor. Mesela bazen diyorum ki neden yanımızda değil. Sonra şöyle düşünüyorum: o yanımıza geliyor biz onu göremiyoruz sadece."

K14, benzer bir hissi şu ifadelerle açıklamıştır: "Hem iyi hem kötü karmaşık duygular içerisinde hissediyorum. Keşke ölmeseydi diyorum ama ölümün hak olduğunu biliyorum. Kalbin, aklın hepsi başka bir şey söylüyor, duygularım birbirine karışıyor."

Mezarlık ziyaretlerinde karmaşık ve çelişkili duygular yaşayan katılımcıların ifadeleri, yas sürecinin duygusal yoğunluğunu ve bireylerin kayıplarını anlamlandırma çabalarının zorluklarını ortaya koymaktadır. K8'in, sevdiklerinin neden yanlarında olmadığını sorgulaması ve onları göremeseler bile yakınlarında olduklarını düşünmesi, kayıp sonrası varlık algısının çelişkili bir şekilde devam ettiğini ve bu algının bireyde hem özlem hem de teselli duyguları yarattığını göstermektedir. K14'ün, ölümü kabul etmekle birlikte "keşke ölmeseydi" şeklinde hissettiği duygusal çatışma, akıl ve kalp arasında süregelen bir gerilim olduğunu ve ölümün kaçınılmaz gerçekliği karşısında insanın duygu dünyasında meydana gelen karışıklığı ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle mezarlık ziyaretlerinin bireylerde aynı anda hem rahatlama hem de derin bir üzüntü yaratabileceğini, yas sürecinde akıl, inanç ve duyguların iç içe geçtiği karmaşık bir deneyim sunduğunu göstermektedir.

4.10. Mezarlık Ziyaretlerinin Dini Yönelim Üzerindeki Etkileri

Görüşmede katılımcılara onuncu soru olarak, "*Bu ziyaretlerin dinî inanç ve değerlere daha çok yönelmenize vesile olduğunu düşünüyor musunuz?*" sorusu yöneltilmiş, 16 katılımcı bu soruya "Evet" cevabını vermiştir. Dört katılımcı ise bu soruya cevap vermemiştir.

Mezarlık ziyaretlerinin dinî inanç ve değerlere yönelmelerine vesile olduğunu ifade eden katılımcılar şunlardır: K1, K2, K3, K4, K5, K7, K9, K10, K13, K14, K15, K16, K17, K18, K19 ve K20.

K3, bu durumu şu sözlerle açıklamıştır: "Elbette, eğer bir insan gerçekte ölümü hatırlamak istiyorsa mezarlıklara gitmeli. Oraya bakıp nice han sultan geldi geçti, hepsi şimdi bu mezarlıkta yatıyor diye kendine ders çıkarmalı. Ölüme inanmak için mezarlıkları sık sık ziyaret etmek lazım. Ben de mezarlığa her gidişimde âhiretin olduğuna, cennet ve cehennem varlığına bir kere daha inanıyorum."

K5, bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: "Evet, düşünüyorum. Onlar öldükten sonra Kur'ân'a daha çok bağlandım. Önceden bilmiyordum ama onların ruhuna okumak için Kur'ân'ı öğrendim."

K9, şu ifadeleri kullanmıştır: "Daha çok Allah'a yöneliyorum, dinî inançlarım sağlamlaşıyor. Namazıma daha fazla dikkat ediyorum. Bir gün benim de orada olacağımı ve ne durumda olacağımı düşünüp her şeye daha dikkat ediyorum."

Mezarlık ziyaretlerinin katılımcıları dinî inanç ve değerlere yönelmeye vesile olduğu, ölümle yüzleşme deneyimi sonucunda yaşamın anlamını yeniden değerlendirme ve mânevî

bağlarını güçlendirme ihtiyacı duyduklarını göstermektedir. Katılımcıların ifadeleri, mezarlık ziyaretlerinin bireylerde ölüme dair farkındalık yaratarak, âhiret inancını pekiştirdiğini ve dinî ibadetlere yönelimi artırdığını ortaya koymaktadır. K3'ün, mezarlıkları ölümün gerçekliğini ve faniliğini hatırlatan bir ders olarak görmesi, bireyin bu ziyaretlerle âhiret inancını daha güçlü bir şekilde içselleştirdiğini göstermektedir. K5'in, kayıpları sonrasında Kur'an öğrenme motivasyonunu ifade etmesi, bu ziyaretlerin yalnızca mânevî bir bağ kurmakla kalmayıp aynı zamanda dinî bilgiyi artırma ve ibadet alışkanlıklarını geliştirme açısından da etkili olduğunu yansıtmaktadır. K9'un, mezarlık ziyaretleri sırasında kendi ölümünü ve sonrasını düşünerek dinî sorumluluklarına daha çok dikkat ettiğini belirtmesi ise bu deneyimin bireylerde davranış değişikliği ve inançlarında derinleşme yarattığını göstermektedir. Bu durum, mezarlık ziyaretlerinin yalnızca bir yas ritüeli değil, aynı zamanda bireylerin mânevî yönelimlerini güçlendiren ve ahlaki farkındalıklarını artıran bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır.

Araştırma sonuçlarına göre, mezarlık ziyaretleri, katılımcılar üzerinde farklı duygusal etkiler yaratmaktadır. Bazıları için bu ziyaretler huzur ve rahatlama sağlarken, bazıları için hüznün ve tükenmişlik hislerine yol açmaktadır. Aynı zamanda, mezarlık ziyaretleri, çoğu katılımcının dinî inançlarını ve âhiret inancını güçlendiren önemli bir deneyim olarak değerlendirilmektedir. Bu durum, mezarlık ziyaretlerinin bireylerin mânevî ve duygusal yaşamlarına çok yönlü etkiler sunduğunu göstermektedir.

Sonuç

İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerden biri, ölümlü olduğunun farkında olmasıdır. Bu farkındalık, insanın ölüm karşısındaki tepkilerinin daha yoğun ve karmaşık olmasına yol açar. Bu bağlamda, mezarlık ziyaretleri, kaybedilen kişiyle duygusal bağın sürdürülmesi, hasretin giderilmesi ve acının hafifletilmesi amacıyla yapılan önemli bir gelenek olarak öne çıkar. Aynı zamanda, din ve toplum ilişkisini güçlendiren bu ziyaretler, kültürel ve dinî pratiklerin vazgeçilmez bir parçasıdır. Bu yönüyle, mezarlıklar ve mezar ziyaretleri, insanın ölümle başa çıkma sürecinde sadece duygusal bir teselli değil, aynı zamanda toplumsal ve mânevî bağları güçlendiren bir anlam taşır.

Zaman ve coğrafyaya bağlı olarak defin şekilleri değişse de her din kabre özel anlamlar yüklemiş ve mezar ziyaretlerini önemli bir dinî fenomen olarak kabul etmiştir. Yahudilikte, aile kabirleri ve ölüm yıl dönümünde yapılan mezar ziyaretleri geleneksel bir uygulamadır. Hristiyanlıkta, ölüm, gömülme yıl dönümleri ve anma günlerinde mezar ziyaretleri gerçekleştirilir. İslam'da ise, Hz. Peygamber mezar ziyaretlerini teşvik etmiş ve bu ziyaretlerin âhiret hatırlattığını, mânevî güç sağladığını ifade etmiştir.

Bu çalışmada, katılımcıların mezarlık ziyaretlerini özlem giderme, ölümü hatırlama ve vefa gösterme açısından önemli buldukları sonucuna ulaşılmıştır. Çoğu katılımcı, uzaklık veya yaşam koşulları gibi nedenlerle mezar ziyaretlerini nadiren gerçekleştirebildiklerini ve bundan rahatsızlık duyduklarını belirtmiştir. Buna karşılık, bazı katılımcılar sık sık mezar ziyaretinde bulunarak mânevî huzur bulduklarını ifade etmişlerdir. Mezarlık ziyaretlerinde hislerin çeşitliliği dikkat çekmiştir: Bazı katılımcılar bu ziyaretlerde hüznün, üzüntü ve boşluk hissederken, bazıları mutluluk ve rahatlama hissettiklerini dile getirmiştir. Çoğu katılımcı, dinî inançlarının bu duygularla başa çıkmada kendilerine yardımcı olduğunu ifade ederken, birkaç katılımcı bu konuda tereddüt yaşadığı görülmüştür.

Mezarlık ziyaretlerinde sıklıkla Kur'ân okuma, af dileme, dua etme ve yiyecek dağıtma gibi ritüellerin uygulandığı tespit edilmiştir. Katılımcılar, bu ziyaretlerin kendilerini hayatı sorgulamaya, ibadetlerine daha fazla özen göstermeye ve ölüm ile âhîret konularında daha derin düşünmeye yönlendirdiğini ifade ettikleri görülmüştür. Bu bağlamda, mezarlık ziyaretlerinin yalnızca ölenleri anma pratiği olmadığı, aynı zamanda bireylerin mânevî değerlerini güçlendiren, ibadet ve âhîret bilincini pekiştiren bir deneyim olduğu tespit edilmiştir.

Sonuç olarak, mezar ziyaretlerinin bireylerde özlem, hüzn ve rahatlama duygularını artırdığı, aynı zamanda dinî değerlere yönelimi teşvik ettiği görülmüştür. Bu ziyaretler, bireylerin duygusal ve mânevî ihtiyaçlarını karşılamada ve inançlarını güçlendirmede etkili bir rol oynamaktadır.

Katkı Oranı

1. Yazar: %100

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul İzni

Etik onay, Kırklareli Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar ve Yayın Etiği Kurulu tarafından verilmiş olup 19.09.2024 tarihli ve E-35523585-199-134888 sayıya sahiptir.

Destek-Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Teşekkür

Beyan edilmemiştir.

Contribution Rate

1st Author: 100%

Conflicts of Interest

No conflict of interest declared.

Ethics Committee Permission

Ethical approval was approved by Kırklareli University Scientific Research and Publication Ethics Committee and dated 19.09.2024 and numbered E-35523585-199-134888.

Grant Support

No external funding was used to support this research.

Acknowledgements

Not declared.

Kaynakça | References

- Adler, Cyrus - Eisenstein, Judah David. "Yılbaşı". *Yahudi Ansiklopedisi*. 7/63-64. The Kopelman Foundation, 1906.
- Allison, Fraser vd. *The Future Cemetery Survey 2021*. The University of Melbourne University of Oxford, 2021.
- Altıntaş, Yusuf. *Yahudilikte Kavram ve Değerler Dinsel Bayramlar Dinsel Kavramlar-Dinsel Gereçler*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2. Basım., 2001.
- Altun, Feride İmrana. "Kapadokya Kaya Kiliselerinde Buhurdan Tasvirleri". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (30 Haziran 2020), 116-135. <https://doi.org/10.32600/huefd.625818>
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altıntaş - Muzzafer Şahin. Ankara: Yenigün Matbaacılık, 12 Basım., 2011.
- Ayten, Ali - Köse, Ali. *Türbeler : Popüler Dindarlığın Durakları*. İstanbul : Timaş Yayınları, 2010.
- Bağdatlı, Fatma. *Antik Dönem Mezar Stelleri*. İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları, 2023.
- Bora, Elif Mendil. *Sanal Ortamda Mezar Ziyaretleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Boscarino, J. A. vd. "Psychiatric Medication Use Among Manhattan Residents Following the World Trade Center Disaster". *Journal of Traumatic Stress* 16/3 (Haziran 2003), 301-306.
- Bozkurt, Nebi. "Mezarlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/519-522. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Colombo, Asher D. - Vlach, Eleonora. "Why Do We Go to the Cemetery? Religion, Civicness, and the Cult of the Dead in Twenty-First Century Italy". *Review of Religious Research* 63/2 (01 Haziran 2021), 217-243. <https://doi.org/10.1007/s13644-021-00454-1>
- Çalışır, Gülsüm. "Dini Bayram Geleneklerinin Kişilerarası İletişime Yansımaları". *Zeugma I. Uluslararası Multi Disipliner Çalışmalar*. ed. Ebru G. Işıksacan - Esra Mankan. 2/204-216. Gaziantep: İktisat Yayınevi, 2018.
- Çatalbaş, Resul. "Yahudilik". *Resulcatalbas* (10 Haziran 2019). <http://www.resulcatalbas.com/dinler-tarihi/yahudilik/>
- Demirci, Kürşat. "Kabir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/33-35. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Dikici, Erkan - Büyükdogan, Seda. "Değişmeyen Ölüm Gerçeği Karşısında Değişen Taziye Kültürü: Kayseri/Tokmak Köyü Avşar Türkleri Örneği". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 4/1 (30 Haziran 2020), 49-67.
- Ece, Halis. "İslam'da Türbe/Kabir Ziyareti ve Tevessül-1". *Halisece* (02 Aralık 2022). <https://www.halisece.com/akaid/138-islamda-turbekabir-ziyareti-ve-tevessul.html>
- Eroğlu, Erol. "Kosova -Prizren Türk Halk Kültüründe Ölüm". *Eurasian Academy of Sciences Eurasian Art & Humanities Journal* 12 (Mayıs 2020), 60-70. <https://doi.org/10.17740/eas.art.2020-V12-04>
- Güç, Ahmet. "Yahudilik'te Defin ve Sonrası Ait Gelenekler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Ocak 2001), 63-78.
- Güler, Ö. Aydın. "Dini İnanç ve Psikolojik Sağlık İlişisine Dair Bir Değerlendirme". *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/4 (2010), 95-105.
- Güngör, Sertaç - Sivri, Esra. "Kent Mezarlıklarında Pandemi Dönemi Öncesi ve Sonrası Ziyaretçi Memnuniyeti Üzerine Bir Araştırma: Konya Üçler Mezarlığı Örneği". *Journal of Architectural Sciences and Applications* 7/Özel Sayı (30 Nisan 2022), 16-26. <https://doi.org/10.30785/mbud.1000298>
- Güre, Mustafa. *Dinlerde Geçiş Dönemleriyle İlgili İnanç ve Uygulamalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Güzeş, Emine. *Malatya Sancaktar Mezarlığı'ndaki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2021.

- Kandemir, Yaşar M. “Ziyaret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/496-498. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Karaca, Faruk. “‘Mezar Taşlarına Yansıyan Şekliyle’ Türk Kültüründe Hayat ve Ölümle ilgili Bazı Değerlendirmeler”. *İslâm Araştırmalar Dergisi* 14/3-4 (2001), 501-512.
- Küçük, Adurrahman vd. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 3. Basım., 2009.
- MacHale, Rosemary - Carey, Seán. “An Investigation of the Effects of Bereavement on Mental Health and Challenging Behaviour in Adults with Learning Disability.” *British Journal of Learning Disabilities* 30/3 (01 Eylül 2002), 113-117. <https://doi.org/10.1046/j.1468-3156.2002.00166.x>
- Moda, Ahmet. *Kent Mezarlıklarının Kentsel Yeşil Alanlar İçindeki Önemi ve Ziyaretçi Memnuniyetinin Belirlenmesinde -Kayseri Asri Mezarlığı Örneği*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özkan, Mustafa. “Orta Yaş Erkeklerde Ebeveyn Ölümü Sonrası Rezidüel Yası Etkileyen Faktörler”. *Düşünen Adam Dergisi* 11/2 (1998), 27-32.
- Sami, Said. *Travmatik Kayıp (Ölümler) Sonrasında Dini İnanç Sahibi Olan Ve Olmayan Bireylerin Ölümüne, Yasa Ve Sonrasında Yaşanan Sürece Dair Tutumlarının Karşılaştırılması (Nitel Bir Araştırma)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Seydaoğlu, Muahammed Abdullah. *İslam’da Şefaath Tevessül Kabir Ziyareti ve Kabir Azabı*. İstanbul: Kırkkandil Yayınevi, 2019.
- Tibet, Aksel (ed.). “İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri”. I-II/385-265. XXVI. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Yezîd. “el- Câmîü’s-sahîh/Sünenü’t-Tirmizî”. thk. Avvâd Maruf Beşşar. “Cenâiz”, 60 (No: 1054). Beyrut: Darü’l-garbi’l-İslâmî, 1416.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Yezîd. “el-Câmiu’l-kebîr”. thk. Beshâr Avvâd Ma’rûf. 38 (No 114). Dimaşk: Dâru’r-Risâle el-Âlemiyye, 1430.
- Ulaş, Pavlos. “Ortodoks Kilisesinde ölüm ve cenze töreni”. *Ortodokslar Topluluğu* (16 Ekim 2014). <https://www.ortodokslartoplulugu.com/manevi-yasam/ortodoks-kilisesinde-olum-ve-cenze-toreni/>
- Uşen, Şelale. “Bilimsel Araştırmalarda Veri- Veri Toplama Yöntemleri - Ölçme ve Ölçekler”. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. 141-183. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2016.
- Uyanık, Deniz - Bakıcı, Çağrı Mert. “Kayıp, Yas ve Ölümün Psikolojik Etkileri Nelerdir?” *Evrin Ağacı* (06 Haziran 2023). <https://evrimagaci.org/kayip-yas-ve-olumun-psikolojik-etkileri-nelerdir-8412>
- Ünlüsoy, Kamile. “İhvân-ı Müslimin’in Kabir Ziyaretleriyle İlgili Görüşleri ve Muhaliflerinin Eleştirileri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/44 (31 Mayıs 2020), 79-95.
- Yüksel, Süheyla. “Şairlerimizde Anne Hasretinin Sembolü Olarak Mezar / The Graves In Our Poets As A Symbol Of Longing For The Mother”. *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 35/2 (10 Ocak 2012), 1-17.



Literary Analysis of al-Mutanabbî's Ode: Ab'ad Na'y al-Maliha al-Bakhal

Mütenebbî'nin Eb'adu Ne'yi'l-Melhati el-Bahalu Kasidesinin Edebi Tahlili

Adnan ARSLAN

(Sorumlu Yazar | Corresponding Author)

Prof. Dr., Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

Prof. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, Bilecik / Türkiye

adnan.arслан@bilecik.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-3989-6612> | <https://ror.org/00dzfx204>

Makale Bilgisi

Makale Türü : Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi : 04/12/2024
Kabul Tarihi : 06/03/2025
Yayın Tarihi : 28/03/2025

Article Information

Article Type : Research Article
Received : 04/12/2024
Accepted : 06/03/2025
Published : 28/03/2025

Atıf

Adnan, Arslan. "Mütenebbî'nin Eb'adu Ne'yi'l-Melhati el-Bahalu Kasidesinin Edebi Tahlili". *Ordu İlahiyat* 4 (Mart 2025), 51-70. <https://doi.org/10.70674/oi.1596150>

Citation

Adnan, Arslan. "Literary Analysis of al-Mutanabbî's Ode: Ab'ad Na'y al-Maliha al-Bakhal". *Ordu Divinity* 4 (March 2025), 51-70. <https://doi.org/10.70674/oi.1596150>

İntihal | Plagiarism

Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. [İntihal.net](https://www.turnitin.com) - Turnitin

This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism. [İntihal.net](https://www.turnitin.com) - Turnitin

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | Bu makalenin İngilizce çeviri sürecinde, Yükseköğretim Kurulu'nun Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Faaliyetlerinde Üretken Yapay Zekâ Kullanımına Dair Etik Rehber (2024) belgesinde belirtilen ilkeler doğrultusunda üretken yapay zeka destekleyici bir araç olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda, OpenAI tarafından geliştirilen ChatGPT'den çeviri ve dil kontrolü amacıyla faydalanılmıştır. Nihai düzenlemeler ve akademik uygunluk kontrolleri yazar tarafından gerçekleştirilmiş olup, ortaya çıkan metnin tüm sorumluluğu yazara aittir. [Adnan ARSLAN](https://www.adnanarslan.com)

It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and all the studies used are cited in the bibliography. | In the English translation process of this article, productive artificial intelligence was used as a supportive tool in line with the principles set out in the Ethical Guidelines on the Use of Productive Artificial Intelligence in Scientific Research and Publication Activities of Higher Education Institutions (2024) document of the Council of Higher Education. In this context, ChatGPT developed by OpenAI was used for translation and language control. The final edits and academic suitability checks were carried out by the author, and the full responsibility for the resulting text belongs to the author. [Adnan ARSLAN](https://www.adnanarslan.com)

Hakem Sayısı | Referees

İki Dış Hakem | Two External Referees

Değerlendirme | Review

Çift Kör Hakemlik | Double Blind Referee

Etik Bildirim | Complaints

orduilahiyatdergisi@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans | Copyright & License

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında yayımlanmaktadır.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

Öne Çıkanlar

- Mütenebbî'nin daha önce herhangi bir akademik çalışmada konu olmamış bir kasidesi çokanlamlılık ve edebî sanatlar açısından tahlil edilmiştir.
- Mütenebbî'nin özellikle istiâre, teşbîh ve hüsn-i ta'lîl sanatlarıyla çok katmanlı anlamlar oluşturmadaki mahareti incelenmiştir.
- Gazelden methiyeye geçişte estetik bir bütünlük sağlayan tehallus sanatının kasidede nasıl uygulandığı incelenmiştir.

Highlights

- A poem by al-Mutanabbî, which has not been previously examined in any academic study, has been analyzed in terms of polysemy and literary devices.
- al-Mutanabbî's mastery in creating multilayered meanings through isti'ârah, tashbîh and husn al-ta'lîl has been examined.
- The application of the takhallus technique, which ensures aesthetic coherence in the transition from ghazal to panegyric (madh), has been analyzed in the qasida.

Mütenebbî'nin Eb'adu Ne'yi'l-Melîhati el-Bahalu Kasidesinin Edebi Tahlili

Geniş Öz

Bu çalışmada, Abbâsî dönemi Arap şiirinin seçkin simalarından Mütenebbî'nin (ö. 354/965) methiye temalı bir kasidesi, çokanlamlılık ve edebî sanatlar açısından kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Mütenebbî, Arap şiirinde istisnai bir konuma sahip olduğundan, divanında yer alan birçok kaside müstakil akademik araştırmalara konu edilmiştir. Ancak, şairin edebî sanatların kullanımını ve anlam zenginliği bakımından herhangi bir çalışmada ele alınmamış bir kasidesinin tespit edilmesi, bu araştırmanın özgünlüğünü teşkil etmektedir. Bu çalışmanın, söz konusu kasidenin analiziyle Arap şiiri sahasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. İnceleme sürecinde, Mütenebbî'nin söz konusu kasidede edebî sanatları yoğun bir şekilde kullandığı ve çokanlamlılık unsurunu ustalıkla işlediği tespit edilmiştir. Şairin özellikle istiare, teşbih, hüsn-i ta'lîl gibi edebî sanatlardaki mahareti, anlam katmanlarını derinleştirerek metne estetik bir boyut kazandırmıştır. Mütenebbî'nin bedî' sanatlarına sıkça yer vermesine rağmen, bu hususta tekellüfe düşmeyerek makul bir dengeyi muhafaza ettiği gözlemlenmiştir. Bedî' sanatları arasında özellikle cinas, tıbâk (tezat) gibi sanatların metnin anlam yoğunluğunu artırmada etkili olduğu görülmüştür. Mütenebbî'nin edebî açıdan ilgisini çektiği ve ustalıkla kullandığı söz sanatlarından biri de ta'dîd olarak bilinen sıralama estetiğidir. Bazı kaynaklarda terdîd şeklinde de adlandırılan bu sanat, aynı formda yer alan kelime veya terkiplerin peş peşe sıralanmasıyla meydana gelir. Bu teknik, şiire ritmik bir akış kazandırırken, anlamın pekiştirilmesi ve duygu yoğunluğunun artırılması amacıyla da etkin bir şekilde kullanılmıştır. Mütenebbî'nin kasidelerinde ta'dîd sanatının maharetli bir biçimde uygulanması, onun dil hakimiyetini ve sanatsal zarafetini ortaya koyan önemli unsurlardan biridir. Şairin hikmet beyitlerine yer verme eğilimi ise bu kasidede nispeten sınırlı bir çerçevede kalmış, ancak yer verilen beyitlerde veciz üslubu ve derin anlam örgüsü dikkat çekmiştir. Kasidenin girizgâhı olan ilk altı beyit, nesib/teşbih faslına ayrılmıştır. Bu bölümde, bir kadına duyulan özlemin tasviri yapılmış; ancak tasvir edilen kadın, idealize edilmiş ve gerçeklikten uzak, hayalî bir figür olarak sunulmuştur. Şairin amacı, şahsî duygularını dile getirmekten ziyade, dönemin edebî beklentilerine uygun estetik bir portre ortaya koymaktır. Kadın figürünün betimlenmesinde kullanılan teşbih, istiare ve kinaye sanatları, bu hayalî tasviri daha etkileyici hale getirmiştir. Bu bölümde, şairin lirik yönü ön plana çıkmakta ve gazelvari bir üslup sergilenmektedir. Nesib faslını takip eden dört beyitte, şair çöl yolculuğunun meşakkatlerinden bahsederek fahr (övünme) temasıyla methiye öncesi hazırlık yapar. Bu beyitlerde şairin kendi cesareti, sabrı ve azmi öne çıkarılmış; istiare, teşbih ve mübalağa sanatlarıyla destansı bir atmosfer oluşturulmuştur. Fahr faslı, şairin methiyeeye geçişini hazırlayan önemli bir aşamadır ve Mütenebbî'nin benlik algısını yansıtan otobiyografik unsurlar taşımaktadır. Onuncu beyitte tehallus sanatıyla mahirane bir geçiş sağlanmış ve övdüğü kişi olan Bedr b. Ammâr'a doğrudan hitap edilmiştir. Tehallus, kasidenin yapısal bütünlüğünü sağlayan kilit unsurlardan biridir ve şairin nazımında kurduğu estetik dengeyi gösteren önemli bir sanattır. Methiye bölümünde, Bedr b. Ammâr'ın güzel vasıfları, cömertliği ve cesareti öne çıkarılmış; ayrıca Arap şiirinde geleneksel bir unsur olan at tasvirlerine yer verilmiştir. At tasvirleri, hem memdûhun (övülen kişinin) kahramanlık özelliklerini pekiştiren bir motif olarak hem de dönemin edebî anlayışının bir gereği olarak kurgulanmıştır. Kasidenin ilerleyen beyitlerinde, savaş meydanında sergilenen kahramanlık sahneleri canlı betimlemelerle aktarılmıştır. Mütenebbî, bu sahneleri tasvir ederken teşbih, istiare ve kinaye sanatlarını yoğun bir şekilde kullanarak görsel bir anlatım sağlamıştır. Kahramanlık sahneleri, dönemin edebî anlayışına uygun olarak cesaretin methiyedeki merkezi konumunu teyit etmektedir. Cesaretin, Arap şiirinde övülmeye layık en önemli faziletlerden biri olduğu göz önüne alındığında, şairin bu temaya verdiği önem anlam kazanmaktadır. Yirmi altıncı beyitten itibaren, şair övülen kişinin cömertlik vasıflarına odaklanmış ve bu tema kasidenin sonuna kadar işlenmiştir. Cömertlik, Arap şiirinde methiyenin temel eksenlerinden biri olup, şairin övgü motiflerini bu tema etrafında inşa etmesi, kasidenin dönemin edebî anlayışlarıyla uyumunu göstermektedir. Cömertlik vasfı, istiare, teşbih ve cinas sanatlarıyla zenginleştirilmiş, aynı zamanda ahlaki ve sosyal değerlere yapılan göndermelerle desteklenmiştir. Kasidenin son kısmında, Bedr b. Ammâr'ın hekimin hatasından ötürü duyduğu rahatsızlık, şair tarafından teselli edici ifadelerle yumuşatılmıştır. Bu beyitlerde, hüsn-i ta'lîl sanatı öne çıkmış, şairin psikolojik gözlem gücü ve teselli üslubu dikkat çekmiştir. Sonuç olarak, kaside, Mütenebbî'nin edebî dehasını sergileyen zengin söz sanatları ve derin anlam katmanlarıyla dikkat çekmektedir. Araştırma kapsamında, tehallus, hüsn-i ta'lîl, teşbih, istiare gibi sanatların kaside boyunca etkili bir şekilde kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu unsurlar, metnin estetik yapısını güçlendirerek okuyucunun hayal gücüne hitap eden çokkatmanlı bir yapı oluşturmuştur. Şairin övgü motiflerini cesaret ve cömertlik ekseninde kurgulaması, dönemin edebî değerleriyle uyumlu bir methiye anlayışını yansıtmaktadır. İbn Ebü'l-Hadîd ve İbnü'l-Esîr gibi eleştirmenlerin beyit düzeni ve anlam kurgusu üzerine yaptıkları değerlendirmeler, kasidenin yalnızca estetik bir eser değil, aynı zamanda edebî eleştiri açısından da bir odak noktası olduğunu ortaya koymaktadır. Gelecekteki araştırmalar için bu kasidenin, Mütenebbî'nin diğer eserleriyle karşılaştırmalı bir analize tabi tutulması, şairin üslup ve sanatsal tercihlerini daha geniş bir çerçevede anlamaya yardımcı olabilir. Ayrıca, kasidede kullanılan edebî sanatların tarihsel bağlamda ele alınması, Arap şiirindeki estetik anlayışın gelişimi açısından da önemli bir katkı sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Abbasi Şiiri, Mütenebbî, Edebi Sanatlar, Kaside.

Literary Analysis of al-Mutanabbī's Ode: Ab'ad Na'y al-Maliḥa al-Bakhal

Abstract

This study aims to analyze one of the most important figures of 'Abbāsīd Arabic poetry, al-Mutanabbī, focusing on his eulogy-themed qaṣīdah dedicated to Bedr b. 'Ammār in terms of polysemy and literary arts. Given al-Mutanabbī's exceptional position in Arabic poetry, numerous qaṣīdahs in his dīwān have been extensively studied. However, this particular poem has not been examined in academic research regarding its literary devices and richness of meaning. Investigating this qaṣīdah is expected to contribute to the field by shedding light on the poet's intricate use of rhetorical strategies, making this study unique in its approach and significance. A detailed literary analysis of the qaṣīdah reveals al-Mutanabbī's mastery in creating multilayered meanings through various rhetorical devices such as takhalluṣ, ḥusn al-ta'līl, metaphor, and polysemy. These elements not only enhance the aesthetic quality of the poem but also allow for diverse interpretations, engaging the reader on multiple intellectual levels. His adept use of transitions, particularly the seamless movement from the ghazal introduction to the central eulogistic theme via takhalluṣ, exemplifies his narrative refinement and thematic coherence. The poem's structure and stylistic choices highlight his ability to maintain artistic creativity while adhering to the conventions of classical Arabic poetry. Furthermore, the thematic core of the ode—centered around virtues such as generosity and courage—aligns with the broader eulogistic tradition of the period. These qualities, deeply rooted in Arabic poetic heritage, are not merely praised but are interwoven with the poet's sophisticated linguistic and rhetorical techniques. This fusion of content and form reinforces the richness and depth of the text, demonstrating how al-Mutanabbī elevates panegyric poetry beyond conventional praise into a realm of intellectual and artistic complexity. Critical discussions by scholars such as Ibn Abū al-Ḥadīd and Ibn al-Asīr further attest to the poem's literary merit, particularly in their analyses of its structural organization and semantic construction. Their critiques highlight the poem's dual role as an artistic masterpiece and a central subject of literary discourse, showcasing its significance in the Arabic poetic tradition. The poet's expertise in metaphor and simile manifests as layers of meaning throughout the qaṣīdah, revealing the depth of his expressive power. Although his characteristic inclusion of wisdom-infused verses appears in a relatively limited scope within this ode, his refined eloquence remains evident. In conclusion, this qaṣīdah stands as a testament to al-Mutanabbī's literary genius and the sophisticated rhetorical artistry of his era. Its intricate composition, thematic depth, and intellectual rigor establish it as a work of enduring significance within the canon of Arabic literature. Future research could benefit from a comparative analysis of this ode alongside other works in al-Mutanabbī's dīwān to further explore his evolving stylistic and artistic preferences. Such an investigation would not only provide deeper insights into his literary contributions but also illuminate broader trends in Abbasid-era poetry, enriching our understanding of this remarkable poet's legacy.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, 'Abbāsīd Poetry, al-Mutanabbī, Literary Arts, Ode.

Introduction

Born in 915 in the Banū Kinda neighborhood of Kūfa, Abū Tayyib al-Mutanabbī led a turbulent life until the age of 25 in 939. During this period, he and his family were forced to migrate to the Samāwah desert in 924 due to the invasion of the Qarmatians. It was here, among the Bedouin Arabs familiar with the purest form of the Arabic language, that he first encountered the roots of his poetic style (al-Baghdādī, 1997, p. 4/374). In 916, at the age of 13, al-Mutanabbī moved to Baghdād following a second Qarmatian invasion. Having been introduced to the rich Arabic vocabulary in the Samāwah desert, he further refined his linguistic skills in Baghdād, where he pursued studies in morphology, grammar, rhetoric, and philosophy. He attended lessons in vocabulary, grammar, literature, and poetry from renowned linguists such as Ibn Durayd, Ibn al-Sarraj, Ahfesh al-Asgar, Abū 'Umar al-Zāhid Niftāwayh, Ibn Durustawayh, and Abū 'Alī al-Fārisī. During his time in the city, he became a frequent visitor to libraries and bookshops (Durmuş, 2006, pp. 32/195-200). In 930, al-Mutanabbī traveled to Syria, where he improved his craft by composing eulogies in cities such as Manbij, Latakia, and Tripoli. However, it appears that al-Mutanabbī was not the type to settle for such modest accomplishments (Maqdisī, 1989, p. 328). Driven by ambition and strong leadership qualities, he longed for greater power and recognition. He joined a rebellion in Latakia, participating alongside the Bedouins. In late 934, he was arrested and imprisoned in Homs by the Ikshīdīd governor, Lu'lu', on charges of claiming prophethood—a common accusation against rebels of that time. al-Mutanabbī was released in

936, under the condition that he leave Homs (al-Maqrîzî, 2006, p. 1/225). Between 937 and 940, he continued his poetic endeavors while traveling through cities such as Damascus, Latakia, Tiberias, Aleppo, and Antioch. These travels suggest that al-Mutanabbî was acutely aware of his exceptional talent and sought the ideal environment to fulfill his potential. He was dissatisfied with composing eulogies for insignificant figures for small rewards, fully aware of his ability to claim the title of the greatest Arab poet and become a court poet. As he himself expressed, the greatest disgrace for any individual was to be content with mediocrity when one was capable of achieving greatness:

كَنَقَصَ الْقَادِرِينَ عَلَى التَّمَامِ وَ لَمْ أَرَ فِي عُيُوبِ النَّاسِ شَيْئاً

*And I have not seen in the faults of people anything greater
than the deficiency of those capable of perfection.*

It seems that the poet's extensive travels were motivated by his awareness of this profound deficiency within himself. In this context, the year 328/939 marks a pivotal moment when al-Mutanabbî first recognized his own essence. During this period, which represented a turning point in the development of his literary persona, he met the Arab Bedr b. 'Ammâr al-Kharsânî al-Asadî, the governor of Damascus under the Syrian emir Ibn Râik. From this point onward, al-Mutanabbî began composing eulogies as an official poet for the first time. For al-Mutanabbî, Bedr b. 'Ammâr was almost like a first love. It was a source of immense joy to be under his patronage, receiving his favors and praise. As Tâhâ Husayn (1889–1973) described, al-Mutanabbî was like a traveler, parched with thirst and on the brink of death, who saw a spring of water and turned toward it without a second thought (Hussein, 2013, p. 109). The fact that Bedr b. 'Ammâr was a pure Arab and his firm stance against the Persians (i.e., non-Arabs) was a defining characteristic that attracted al-Mutanabbî, a fervent Arab nationalist. It can be said that al-Mutanabbî saw in him the strong character he had been searching for (Shakir, 1977, p. 259). While al-Sayf al-Dawla's era is often regarded as the peak of al-Mutanabbî's literary career (Nawawî, p. 2/284), it can be argued that the preparatory years spent under the patronage of Bedr b. 'Ammâr laid the groundwork for this peak. It was during this time that al-Mutanabbî honed the style that would come to define his literary identity. al-Mutanabbî composed a total of six eulogies addressed to Bedr b. 'Ammâr (Maqdisî, p. 331). The eulogy examined in this research is the second ode addressed to Bedr b. 'Ammâr by al-Mutanabbî. While in his first ode, the poet begins with direct praise (medih), in this second ode he incorporates a ghazal, thereby showcasing his literary prowess more distinctly. This ode, in which the poet's stylistic and artistic abilities are more prominently displayed, has been selected for its richer potential for analysis in terms of literary criticism.¹

¹ The following are the prominent studies conducted in Turkish academia about the poet: Şirin Gökkaya, *el-Mütenebbî'nin Şiirlerinde Yaşam Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Dursun Hazer, "el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasviri", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003), 17-36; Esat Ayyıldız, "el-Mutenebbî'nin Seyfuddevle'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 497-518.; İbrâhîm Nâcî, "Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; el-Ma'arrî ve el-Mutenebbî'nin Mukâyesesi". çev. Osman Düzgün, *Nüsha* 12/35 (2012), 131-144; Abdurrahman Özdemir, "el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maras", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 159-18; Muhammed Mahmut Olçun, "Klasik Arap Şiirinde Methiyenin Gelişimi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 32-62; Muhammed Mahmut Olçun, *Hilâfet Dönemi Endülüis Şiirinde Methiye* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı, Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, 2022).

1. An Overview of the Ode

The first six lines, which serve as the prologue to the ode (comprising 44 lines), constitute the *nasīb/tashbīb* section. In this introduction, which expresses longing for a woman, the poet seeks to display his skill in the theme of ghazal. The female figure, whose physical attributes are also mentioned here, emerges as an idealized and unrealistic portrayal. In other words, the poet's intention in this *nesīb/teshīb* section is not to convey genuine feelings for an actual woman but to create an aesthetic and artistic representation. Thus, the *nesīb/teshīb* here does not reflect the poet's personal emotions but rather represents an imaginative world in line with the literary conventions of the period. In the next four lines, al-Mutanabbī transitions toward the eulogy. He describes enduring the hardships of the desert journey and demonstrating courage. This section centers around the theme of *fakhr* (boasting), where the poet praises his own strength and perseverance. Following these two sections before the eulogy, the poet bridges the transition from ghazal to eulogy through the art of *takhalluṣ* (the transition to praise). In the tenth line, he mentions the name of the person he is praising and addresses him directly. The *mamdūḥ* (the praised person), Bedr b. 'Ammār, emerges as a hero who occupies the poet's entire mental landscape and has captivated him with his love, effectively leading him away from his own concerns. The technique used to achieve this shift will be explored under the heading of *takhalluṣ*. As the ode is primarily a eulogy, the lines of praise naturally form its core. In the following eight lines, the poet directly highlights the admirable qualities of Bedr b. 'Ammār. In keeping with the conventions of classical Arabic poetry, descriptions of horses are integrated into the narrative. Since the qualities of the horses are attributed to the praised person, the poet utilizes this imagery to enrich his praise. The horses dominate the next eight lines. The poet then shifts his focus to the battlefield, zooming in on the heroism of the praised figure. For the Arab poet, the two qualities most worthy of praise are generosity and courage, and the battlefield is where courage most clearly manifests. In line 26, the poet momentarily moves away from his descriptions and addresses Bedr b. 'Ammār directly, this time emphasizing the second praiseworthy quality: generosity. From this point onward, the ode concentrates on this theme. An incident involving the physician of Bedr b. 'Ammār is recounted: while drawing blood from his hand, the physician inadvertently made a deep incision. Bedr b. 'Ammār must have been greatly distressed by this mistake and the poet attempts to console him by referring to the incident. In the final section of the *qasīdah*, the poet takes on the task of soothing 'Ammār by offering reparations for the doctor's error. This section turns the physician's mistake into an opportunity, using it as a vehicle to praise generosity through the image of the wounded hand, which, when healed, would surely bring joy to 'Ammār. The ode thus begins with the pain of longing for a beautiful woman and concludes with the exaltation of the praised person's exceptional qualities.

2. Polysemy

One of the most significant indicators of a poet's linguistic richness and expressive power—perhaps the most crucial—lies in his ability to select words with multiple layers of meaning and arrange them within the text in a manner that generates depth. This ability not only demonstrates the poet's command of language and aesthetic sensitivity, but also enables the text to provide a multifaceted interpretation. In this regard, the phenomenon of polysemy can be likened to a magic that transforms mere words into poetry. According to critics of Arabic literature who have examined al-Mutanabbī's works, one of the poet's greatest distinguishing features is his mastery in employing expressions and constructs that are multifaceted in meaning. For instance,

in the following line, al-Mutanabbî conveys the superior intelligence of the person he praises through the following expressions:

شَعْرَفُ فِي عَيْنِهِ حَقَائِقُهُ كَأَنَّهُ بِالذُّكَاةِ مُكْتَحِلٌ

His truths are known in his eyes,

As if, he has kohl (eyeliner) in them through intelligence

(al-Mutanabbî, p. 136).

In this line, it can be said that al-Mutanabbî expresses his literary genius through simplicity. In the first line, he conveys that the virtues of the person he praises—such as intelligence, courage, and generosity—are so evident that they can be recognized from his gaze alone. These qualities are so profoundly embedded in his inner world that they become as distinct as kohl applied to the eye. The meaning conveyed by this line is clearly multilayered. The metaphor of intelligence being as apparent as kohl in the eye can be interpreted in several ways. For instance, there is a Turkish expression, "intelligence bursts from his eyes," which the poet may have intended. Alternatively, it is possible that the poet is implying that the person being praised is not merely knowledgeable, but that his knowledge has become a tangible or visualized attribute. According to this interpretation, the person's qualities—such as intellect, wisdom, knowledge, life experience, discernment, and insight—are so powerful that they manifest in every gesture, word, and demeanor.

In the following line, the poet intensifies his laudatory expressions about the praised individual, aiming to elevate the spiritual virtues being extolled to an unattainable pinnacle through an exaggerated style:

أَشْفَقُ عِنْدَ إِتْقَادِ فِكْرَتِهِ عَلَيْهِ مِنْهَا أَخَافُ يَشْتَعِلُ

When his intellect shines, I shy away from him;

I fear it might ignite into a flame

(al-Mutanabbî, p. 136).

Here the poet has successfully placed the art of metaphor in his line. He likens the process that takes place in one's brain at the moment of thinking to the state of a substance at the moment of combustion. He alludes to such an analogy with the word *ittikād*. When a fire burns, one is not immediately afraid of it. But when the fire becomes uncontrollable, when its flames rise to the skies and devour everything in its path, people run away from it. The poet imagines this scene of fire and places the person he praises in the middle of this frightening image. When the praised person starts to think about a subject, his intellect works in such a way that flames flash in his mind. To make this exaggeration more effective, the poet says, "I fear that he will catch fire". Of course, the poet knows that such a thing cannot happen. However, in this line, it can be said that exaggeration is transformed into art by preserving its aesthetic codes and therefore the exaggeration remains within the limits of the aesthetic framework.

In the following two lines, in which the poet expresses the difficult journey he went through in the desert to reach Bedr b. 'Ammār and his own courage, it is seen that very laconic but very meaningful phrases are skillfully woven:

وَمَهْمَهُ جُبْتُهُ عَلَى قَدَمِي تَعَجَّرُ عَنْهُ الْعَرَامِسُ الذُّلُّ

بِصَارِمِي مُرْتَدٍ بِمُخْبِرَتِي مُجْتَرِي بِالظَّلَامِ مُشْتَمِلٌ

*Such a desolate, wild desert that I traveled with my feet,
Even strong and docile camels cannot pass through it.
Armed with my sword, content with my experience,
entangled in the darkness (I went out into the desert).*

(*al-Mutanabbī, p. 135*)

In these two lines, the poet prepares for a gradual transition from ghazal to eulogy. For in the first lines, the love and longing for the beloved is expressed, her physical beauty is described, and the extent to which she is worthy of love is pointed out. However, the ode is not a ghazal but a eulogy. In order to bring the subject to the praise of Bedr b. ‘Ammār, transitional lines that do not disrupt the integrity of meaning are necessary. These two lines refer to the difficulties of traveling to reach the praised person. It can be said that the words the poet chooses here are polysemous because they have a density of imagery. Because the words chosen in the second line do not visualize the state of the person who has embarked on a very arduous journey. Going on such a dangerous and arduous expedition, the poet says بِصَارِمِي مُرْتَدٍ: In this expedition, the sword alone is not enough. Traveling in the desert requires experience as the path and tracks change and disappear due to sandstorms. The poet expresses this experience with بِمُخْبِرَتِي مُجْتَرِي. He says I am content with my experience. According to a tradition, the word the poet uses here is مَشْتَحٌ, meaning covered and wrapped. On the other hand, since the desert heat is scorching, it is not possible to travel by day. Therefore, the poet travels in the darkness of night. He expresses this with the sentence بِالظَّلَامِ مُشْتَمِلٌ. The noun مُشْتَمِلٌ used in this sentence evokes meanings such as pulling a blanket over oneself or wrapping a large pique, as in the words مُجْتَرِي and مُرْتَدٍ. Accordingly, the poet likens the darkness of the night to a jet-black cloak or robe. This frightening dress covers him from head to toe and fuses with him. With this metaphor, the poet powerfully expresses his determined journey through loneliness and darkness.

3. Wisdom

al-Mutanabbī is known as a poet of wisdom, though not as much as Abū Temmām (d. 846). Almost every qaṣīdah in his divan contains lines of wisdom. With these lines, the poet gives the impression that he is not only a man of letters but also a wise person. In this ode, which is the subject of our research, there are lines reflecting his life experience, albeit to a lesser extent. For example, in the following line, he encourages naturalness:

أَبْلَغُ مَا يُطَلَبُ النَّجَاحُ بِهِ ال طَبِعُ وَعِنْدَ التَّعَمُّقِ الزَّلُّ

*The most effective way to achieve success is through naturalness;
for when something is done with affectation, mistakes emerge*

(*al-Mutanabbī, p. 138*)

al-Mutanabbī, in fact, has numerous lines in which he extols the virtues of naturalness and simplicity. However, unlike this instance, the poet presents naturalness and freedom from affectation as the sole means to achieving success. In the second line, the poet's use of ta'ammuq should not be understood merely as "deepening" in its literal sense. While ta'ammuq, which denotes deepening, is commonly used in Arabic poetry to convey the idea of artificiality or

pretentiousness, the poet deliberately employs a term that can also signify profundity rather than opting for a more straightforward word like "affectation," which would not disrupt the meter. This choice likely reflects the poet's intention to incorporate polysemy into this didactic line.

In this context, the poet suggests that if a person approaches any endeavor, whether practical or intellectual, with a genuine, intrinsic motivation, this natural inclination will reliably guide them to success. Conversely, efforts driven by external pressures or artificial pretenses are unlikely to yield meaningful results. Thus, the poet implies that while deepening—often associated with positive connotations—does not always produce favorable outcomes, natural simplicity can sometimes surpass contrived profundity. This line subtly reflects the poet's life experience, offering a meaningful perspective that natural simplicity may hold greater value than artificial depth.

In another line from the same ode, which is ostensibly addressed to the addressee as a form of praise but serves as a moral guide applicable to all, al-Mutanabbî offers indirect advice on the attitude one should adopt when confronting life's challenges:

هَانَ عَلَى قَلْبِهِ الزَّمَانُ فَمَا يَبِينُ فِيهِ غَمٌّ وَلَا جَدُّ

*Time (fate) has become so insignificant to his heart
that neither sorrow nor joy arises within him anymore*

(al-Mutanabbî, p. 136).

The brevity of worldly life and the swift passage of time is a truth frequently articulated by Arab poets across nearly all periods, starting from pre-Islamic poetry. This reality, often emphasized by ascetic and wisdom poets, is also reflected in many of al-Mutanabbî's odes, particularly his elegies. In the ode under discussion, which is intended as a eulogy, al-Mutanabbî intertwines this theme with wisdom, presenting the transient and fleeting nature of worldly life as a mark of its insignificance.

The poet portrays the individual he praises as possessing such an exalted character that worldly events and the passage of time hold little value for him. He remains largely indifferent to the vicissitudes of life, whether favorable or adverse. From his perspective, the world, with all its offerings, is unworthy of either grief or joy. According to this interpretation, if the world is indeed insignificant, then it merits neither sorrow nor elation.

Although the poet ostensibly addresses this sentiment to the individual being praised, the broader meaning of the verse carries a universal moral lesson. Thus, it can be said that the line harmoniously blends praise with wisdom, delivering a message that transcends its immediate context.

4. Exaggeration Style

One of the most striking features of the poet is that when he exaggerates, he does so with an artistic sensitivity that does not disturb the ear. In the following line, an extremely irrational meaning is presented by preserving the aesthetic level:

يَكَادُ مِنَ طَاعَةِ الْجَمَامِ لَهُ يَقْتُلُ مَنْ مَادَنَا لَهُ أَجْلُ

Death is so attached to him that he can kill even those who are not yet dead.

(al-Mutanabbî, p. 136)

According to the poet's imaginary portrayal, death is a loyal servant who is firmly attached to the praised person. Although death can only befall those whose life is overdue, the situation is different when it comes to the praised one. Here there is a level of devotion that can end the life of even those whose time has not yet come. It is clear that such a situation is an exaggeration. However, it is clear that the aesthetic level has been achieved successfully.

In another line, the poet makes an exaggeration and says:

فُصِدَتْ مِنْ شَرْقِهَا وَمَغْرِبِهَا حَتَّى إِشْتَكَّتْكَ الرِّكَابُ وَالسُّبُلُ

So many people have come to you from the East and the West

Rides and roads complained (about them) to you

(al-Mutanabbī, p. 138)

In this verse, the highlighted virtue is, in a sense, generosity. The praised individual is so open-handed and magnanimous that people flock to benefit from his beneficence from all directions. There is no exaggeration in this depiction. However, in the second hemistich, the poet seeks to embellish this generosity with highly imaginative exaggerations. To partake in the generosity and benevolence of the praised individual, people mount their steeds and camels, enduring the hardships of long journeys alongside their animals. On the other hand, even the roads themselves are troubled by the throngs of travelers. The paths, overwhelmed by the coming and going, grow weary of the incessant caravans and their demands. Thus, the horses, camels, and roads themselves become aggrieved by the crowds, distressed by their conditions, and complain about the travelers.

In another verse, the poet indulges in a style that pushes the boundaries of imagination, employing the following hyperbolic expression:

لَمْ تَبْقَ إِلَّا قَلِيلٌ عَافِيَةً قَدْ وَفَدَتْ تَجْتَدِيكُهَا الْعُلَلُ

You left nothing behind except a mere trace of well-being;

Such that even illnesses began to seek relief from you.

(al-Mutanabbī, p. 138)

Here the poet wants to exaggerate the fact that the person he praises for his generosity has given to people without leaving any possessions. He has given away everything, but a little of his health has been spared. The phrase *قَلِيلٌ عَافِيَةً* "a little good health" in the first line is also meaningful. Because while distributing his wealth to others, he was so tired and exhausted that he also lost his health. The generous person who is left with fragile health is now hoped for by illnesses. The sicknesses speak up and almost say: I wonder if we go to him, will he give us what little health he has left?

Another remarkable exaggeration in the ode is seen in the scene of Bedr b. 'Ammār's wounded hand. In order to draw praise for generosity from this incident, the poet says:

إِنْ يَكُنِ الْبَضْعُ ضَرَّ بَاطِنِهَا فَرُبَّمَا ضَرَّ ظَهْرَهَا الْقُبْلُ

If the scalpel has damaged the inside of the hand,

perhaps the buses have damaged the outside as well.

(al-Mutanabbī, p. 138)

In this line, the poet wants to compare the wound caused by the scalpel that damaged the inside of the hand with something else. As far as we understand, the physician struck the scalpel on the palm. Just as the scalpel damaged and wounded the inside of the hand, there is a similar wound on the top of the hand. Here the poet implicitly moves on to the generosity of the praised person. Just as his hand, the epitome of generosity open to all, was wounded from the inside with a scalpel, the top of it was irritated by the contact of the lips of those who kissed it. This contact and the resulting irritation has reached such a degree that the effect of thousands of lips on the skin of the hand has the effect of a scalpel. As can be seen, here an extraordinary situation is carried into the line by the poet's exaggerated imagination, and unexpected connections are established between two lines.

The following exaggeration, which the poet uses to describe the speed of the horses, stands out as perhaps the most remarkable line of the ode.

يقبلهم وجه كل ساجية أربعا قبل طرفها تصل

That they (their enemies) meet them with the face of every horse

The four legs of those horses reach before their gaze.

(al-Mutanabbî, p. 136)

In this line, what the poet wants to describe is the speed of the horses. In Bedr b. 'Ammâr's relentless attacks on the enemy, he is accompanied by such horses that they are extremely agile, nimble and dashing. As expected, the poet's preferred style to describe the speed of these horses is hyperbole. By saying that the horses move faster than the gaze, he wants to draw attention to their swiftness.

5. Similes

In the history of Arabic literature, from the *Jāhiliyyah* period onwards, the mind-boggling art of metaphor by Arab poets has been recognized as one of the most important sources of pride of this literature. Undoubtedly, al-Mutanabbî's admirable contributions to this pride of Arab poetry in the art of metaphor are worthy of admiration. One of the main elements that make metaphor attractive and effective lies in the extraordinary and striking relationships between the two main elements of metaphor, the "likeness" and the "likened". The following simile by al-Mutanabbî has also taken its place in this tradition by bringing together two unexpected elements in a unique way:

قد صبغت خدّها الدماء كما يصبغ خدّ الخريذة الخجل

The blood stained his cheek so much,

Just like the coloring of a shy young girl's cheek by her shame.

(al-Mutanabbî, p. 136)

Yes, in this line, the poet depicts the soil on the battlefield turning red due to the blood flowing. In the first line of the line, the blood is personified through metaphor. It is indeed a frightening scene when the blood flowing from the enemy soldiers fills the battlefield from end to end. The poet associates this scene with a completely different scene that has nothing to do with war. It is the blush on the cheeks of a very young girl when she is embarrassed. With this simile, the poet demonstrates his imagination and his mastery in describing the horrors of war.

The historian of Arabic literature Shawqī Ḍayf has stated that in this line al-Mutanabbī combines the poetry of ghazal (love) with the description of war (Ḍayf, 301). We believe that his interpretation is correct. For, as can be seen, a scene of war in the first line of the line is combined with the beauty of a woman in the second line.

In the previous line, there is also the following simile:

وَالطَّعْنَ شَرَزْرُ وَالْأَرْضُ وَاجِفَةٌ كَأَمَّا فِي فُؤَادِهَا وَهَلْ

The attack is fierce, the ground is fearful.

It is as if there is anxiety in his heart. (al-Mutanabbī, p. 136)

In the second verse, al-Mutanabbī uses metaphor to describe how the person he praises inspires terror in his attacks on the enemy. In the first verse, he prefers metaphor. 'Ammār's attacks are شَرَزْرُ, that is, harsh and stubborn. The word شَرَزْرُ used here is essentially used for a harsh and stare. The reason for such a look is hostility and the result is to strike fear into the heart. The poet thus likens 'Ammār's attacks to the gaze of an angry person. The soil of the square where the clash took place is frightened by the fierce attacks that took place above. However, the soil is not to blame, and although there is nothing to cause it to be afraid, its heart is also pounding with fear. Here, the poet first attributes a heart to the soil and then expresses that it behaves as if there is anxiety in that heart.

6. Metaphors

In metaphor, by omitting one of the two elements of the simile, the most crucial aspect requiring mastery—similar to simile—is the confrontation of points of similarity between seemingly unrelated elements. An example of such a metaphor is found in the following line by al-Mutanabbī:

وَالخَيْلُ تَبْكِي جُلُودَهَا عَرَقًا بِأَدْمَعٍ مَا تَسْخُهَا مَقْلٌ

The skin of the horses weeps with tears of sweat

that do not flow from the eyes. (al-Mutanabbī, p. 137)

The implication of the line is that the horses have endured severe hardship and strife on the battlefield. To amplify the terror and intensity of the conflict, the poet incorporates the imagery of the horses' sweat and blood. In this depiction, the art of metaphor is employed to heighten the emotional impact. What actually flows from the horses' skin is sweat; however, the poet metaphorically attributes the act of weeping to the horses' skin. Through the metaphorical use of the verb تَبْكِي (to weep), the skin is likened to an eye. The literal verb would have been تَسِيلُ (to flow). Thus, the act of sweat dripping from the skin is compared to tears flowing from an eye, i.e., crying. Since the explicit mention of flowing sweat (*the similitude, mushabbah*) is omitted, this constitutes an *isti'arah taṣrīḥiyyah* (explicit metaphor). Just as tears stream from the eyes of a person overwhelmed by emotional intensity, the horses shed sweat from their bodies due to the toil and strain of battle. The basis of the metaphor lies in the verb تَبْكِي itself, as skin does not literally cry. In the second hemistich, the poet elaborates on the characteristics of the *mushabbah* (the similitude) by stating that the tears do not flow from eyes, thus presenting an example of *mujarrad isti'arah* (a stripped metaphor).

In another line, al-Mutanabbī employs metaphor in the form of personification (*tashkhīs*), as seen in the following:

عُذْرُ الْمَلُومِينَ فِيكَ أَنْهُمَا آسِ جَبَانٌ وَمِبْضَعٌ بَطْلٌ

There are two excuses for the accused in you:

one is a timid physician, and the other is a daring scalpel.

(al-Mutanabbī, p. 137)

The backstory of this ode is that a physician, while treating Bedr b. 'Ammār, accidentally inflicted a deep wound on his hand with a scalpel. al-Mutanabbī describes the incident thus: The physician who attempted to treat 'Ammār's hand trembled and became fearful due to the dignity and nobility embodied in his patient. However, the scalpel was not cowardly at all. On the contrary, it was emboldened and, in its excitement at having touched such a distinguished hand, sought to delve deeper rather than remain on the surface. The poet justifies the medical error by attributing it to two causes: the timidity of the physician and the bravery of the scalpel. In the phrase مِبْضَعٌ بَطْلٌ (daring scalpel), the scalpel is personified and compared to a courageous individual, employing an *isti'arah taşrîhiyyah* (explicit metaphor).

Another instance of al-Mutanabbī's adept use of metaphor appears in a line where he compares the hand of the praised individual to rain pouring down in torrents:

إِرْثٌ لَهَا إِنَّهَا بِمَا مَلَكَتْ وَبِالذِّي قَدْ أَسَلْتَ تَنْهَمَلْ

Have pity on it (the hand), for it is both divorced

by the wealth you possess and the (blood) you have shed

(al-Mutanabbī, p. 138).

This line highlights the generosity of Bedr b. 'Ammār. The sight of blood flowing from 'Ammār's hand after the physician's accidental overuse of the scalpel reminded al-Mutanabbī of the largesse that flowed from the same hand to the people. The connection between blood and wealth is drawn through their shared characteristic of pouring forth. Thus, the praised person's hand is likened to a cloud or a spring. Just as rain flows from a cloud and water from a spring, wealth flows abundantly from the hand of the praised individual. Consequently, the poet appeals to 'Ammār, asking him to show mercy to his hand, which is burdened by the task of shedding both wealth and blood. Here, al-Mutanabbī employs *isti'arah makniyyah* (implicit metaphor) by omitting the cloud or spring, which serves as the *mushabbah bih* (the object of comparison).

7. Rhetorical devices

7.1. Pun

In its broadest sense, pun refers to the rhetorical device of juxtaposing words that are identical or similar in form but differ in meaning (Kılıç, Yetiş, 1993, p. 12). This technique was a widely utilized element of rhetorical art among poets of the Abbasid period. al-Mutanabbī also employs puns in his qaşīdah. For instance, in the following line, he creates a pun by deriving two distinct words from the same verb root:

يَكَادُ مِنْ صِحَّةِ الْعَزِيمَةِ مَا يَفْعَلُ قَبْلُ الْفِعَالِ يَنْفَعِلُ

Because of the strength of his resolve, he was almost able to do it

Actions seem to occur spontaneously

(al-Mutanabbī, p. 138).

In this line, the determined and resolute stance of the praised person is emphasized. Determination, which is frequently emphasized in Arabic eulogy poetry, is an important trait that also attracted al-Mutanabbī's attention. The poet expresses the determination of the person he praises in an exaggerated style. The interlocutor of the poem is so determined in the actions he wants to do that they are almost as close to the body as if they would happen spontaneously. The type of pun in this line is *ishtikāqī*. That is, two verbs derived from the same root, **يَفْعَلُ** and **يَنْفَعِلُ**, have a slight etymological difference even though they are different in meaning.

Again, the following line stands out as an example of pun.

وَفِي اِعْتِمَارِ اَلْاَمِيرِ بَدْرِ بْنِ عَمٍّ مَا رِ عَنِ الشُّغْلِ بِالْوَرَى شُغْلُ

Emir Bedr b. 'Ammār with others on his visit

There is something that keeps you from being busy

(al-Mutanabbī, p. 136).

As in the previous example, the name of Bedr b. 'Ammār, the subject of the poet's praise, and the infinitive **اِعْتِمَارِ**, which is from the same root, are words that are verbally mutually equivalent.

7.2. Ta'dīd

One of the rhetorical arts that al-Mutanabbī was literarily interested in and skillfully used is the aesthetics of sequencing, known as ta'dīd. This art, also known as terdīd in some sources (Ibn Abū al-Isba', 254), is defined as the successive ordering of words or phrases in the same form and gives the poem a certain rhythm and emphasis. In Mutanabbī's poems, this technique is used effectively, especially to reinforce the meaning and increase the intensity of emotion. The following line clearly shows how this art works:

يَا بَدْرُ يَا بَحْرُ يَا غَمَامَةً يَا لَيْثَ الشَّرَى يَا حَمَامُ يَا رَجُلُ

O moon, O sea, O cloud, O lion, O death, O man!

(al-Mutanabbī, p. 137).

As can be seen, the line is completely structured in *munāda* form. The letter *nidā* and the structure in the form of *munāda* are listed without the letter of attribution. With this style, the poet utilizes the feature of eloquent simile that adds richness of meaning to the admirable qualities of the person he praises. It is clear that the following meanings are meant by this very laconic line: Moon (بَدْر): An expression of beauty or a bright face. Sea (بَحْر): Depth, generosity or a vast state of mind. Cloud (غَمَامَةً): A protective, shading personality. Lion of prey (لَيْثَ الشَّرَى): Courage or a strong character. Death (حَمَام): Ruthless towards his enemies. Man (رَجُل): Maturity or wisdom.

This order of the poet was criticized by Ibn al-Aṣṣīr (d. 637/1239). According to him, there is an irregularity in the meaning of the order in this line sung in the mode of eulogy:

The order should be from the bottom to the top, because if you do that, it is like going from one place to a higher place. If it is done the other way around, it is like going down from a lower place. When the poet says, "O Badr," it is the name of the person being praised, and it is better to start with that. Then one should say, "O man, O lion, O cloud, O sea, O death," because the lion is greater than man, the sea is greater than the cloud, and death is greater than the sea.

This is the station of praise, and here everything should reach the highest station by ascending to a higher station (Ibn al-Aṣṣīr, 1430, 2/33).

In response to Ibn al-Asīr's criticism of the order in the line, Ibn Abū al-Ḥadīd (d. 1258) defended al-Mutanabbī as follows:

al-Mutanabbī had the right aim (in his order), but he (Ibn al-Aṣṣīr) did not realize it. For the poet extolled the individual for generosity and courage, which are noble and lofty qualities. In the first verse, i.e. on generosity, he said, "O sea, O cloud," and he started with the sea, because the sea is inferior to the cloud. Indeed, the sea is below the cloud and is made up of clouds. If there were no clouds, the waters of ponds, rains and rivers would not be formed. The sea referred to here is not a sea of salt water, but a sea symbolizing water derived from the cloud. Then in the chapter on courage he says, "O lion, O death". He starts with the lion and then moves on to death, because the lion would not be scary without death. Death inspires more fear than the lion. Then he concludes the line by saying, "O man". So you have all these qualities and at the same time you are a human being, which is even more amazing and interesting. The poet has chosen generosity before courage because the people's need for generosity is greater than courage. People are closer to a leader who is more generous than courageous because they benefit more from him. al-Mutanabbī approached the line with this aim in mind, or it can be correctly said that he did so. If the line had been written in the order (Ibn al-Aṣṣīr) has indicated, this meaning would not have emerged (Ibn Abū al-Ḥadīd, p. 243).

Ibn Abū al-Ḥadīd's defense of al-Mutanabbī with these statements and his criticism of Ibn al-Asīr's proposed ranking within the logic of praise are important in terms of showing how vibrant and dynamic Arabic poetry criticism is. It should be underlined here that Ibn Abū al-Ḥadīd's defense of the order is much more coherent than Ibn al-Aṣṣīr's objection. It is indeed a logical choice to emphasize generosity in the first verse and courage in the second. If Ibn Abū al-Ḥadīd had heard Ibn al-Aṣṣīr's explanation, "The poet preferred generosity before courage because the people's need for generosity is greater than courage," he would probably have appreciated this interpretation. On the other hand, in Ibn al-Aṣṣīr's ranking based on the logic of small to great, he offers a suggestion as "O man, O lion, O cloud, O sea, O death". In this order preferred by the author, the lion is greater than the man, and death is greater than the cloud and the sea, respectively. In this order, Ibn al-Aṣṣīr does not say anything about the order of greatness and smallness between the lion and the cloud. Therefore, there is an unfilled gap and an unanswered question in his interpretation. Why did the cloud come after the lion? Ibn Abū al-Ḥadīd's interpretation leaves no room for such ambiguity. By saying that generosity is praised in the first verse and courage is praised in the second verse, he was able to explain that the words of both verses form a consistent pattern within themselves. This suggests that Ibn Abū al-Ḥadīd's interpretation provides a more convincing and logical framework.

Another example of ta'dīd is in the following line:

التَّعْرُ وَالنَّحْرُ وَالْمُخَلَّلُ وَالـ مِعْصَمٌ دَانِي وَالْفَاجِمُ الرَّجُلُ

Her lip, her neck, her bracelet and her wrist...

All of them are my concern; so is her jet-black, wavy hair

(al-Mutanabbī, p. 135).

The art of ta' dīd is clearly visible in the line. Abū Maṣṣūr al-Ta'ālibī (d. 429/1038), who wrote a critical study of al-Mutanabbī's poems, found the order in this line aesthetically admirable (Se'ālibī, p. 117). Here al-Mutanabbī describes the lover's lips, neck, wrist, ankle, and hair one after the other, describing them as a concern of love. This art leaves an impressive impression on the reader by describing the physical beauty of the beloved in detail.

7.3. Ḥusn al-Ta'līl

Defined in the sources of eloquence as the declaration of a reason in an elegant, untrue way that can only be understood by those who can recognize the subtleties and depths of meanings ('Abdurrezzāq, 2006, p. 269) examples of this art are frequently found in Mutanabbī's poems. This art can be found in almost every ode of the poet. In the following line, *ḥusn al-ta'līl* is successfully applied:

خَامِرُهُ إِذْ مَدَدَتْهَا جَزَعٌ كَأَنَّهُ مِنْ حَذَافَةٍ عَجَلٌ

When he reached out his hand, there was an anxiety that overtook him;

like a competent person acting nimbly

(al-Mutanabbī, p. 138).

As mentioned in the introduction of the study, the incident that led to the composition of the ode was a wrong medical intervention. In order to draw blood from Bedr b. 'Ammār's hand, the physician's scalpel missed the skin too much, resulting in a wound. The natural cause of this incident is the physician's carelessness. However, al-Mutanabbī is a poet and should make this incident caused by the physician's carelessness an occasion for his praise. For the other definition of this art is as follows: It is when a man of letters elegantly puts forward a literary reason that suits his purpose rather than the real cause of a thing or a phenomenon (Qāsim, 2003, p. 97). In the line above, this is exactly what happened. For the purpose of the poet's eulogy, it has been interpreted that the physician was frightened when Bedr b. 'Ammār extended this hand, which was like a sword to the enemies and a cloud to the needy. Obviously, due to the majesty and majesty that touching such a hand evoked in his soul, his fingers holding the scalpel trembled and the incident occurred. As we can see, here, there is a substitution of an expected and ordinary reason with another reason that is interesting and of literary value.

Another noteworthy art of *ḥusn al-ta'līl* is found in the following line. Similar to the example above, the physician's error here is attributed to a cause other than his own carelessness:

مَدَدَتْ فِي رَاحَةِ الطَّبِيبِ يَدًا وَمَا دَرَى كَيْفَ يُقَطِّعُ الْأَمْلُ

You put your hand in the physician's hand,

However, how does he know how to give up hope?

(al-Mutanabbī, p. 138).

Although the main reason for the incident that befell 'Ammār is related to the physician, the poet again attributes it to a different cause. According to the poet's interpretation, 'Ammār became so famous for generosity that people from all lands came to his hometown in droves. According to Abū al-'Alā' al-Ma'arrī's commentary, what 'Ammār asked the physician to do was to cut the vein of generosity from this hand so that people would give up hope. However, the physician could not fulfill his request. For he only knows how to cut a vein, not how to cut hope.

Therefore, he did not do his job well and inadvertently struck the scalpel deeper and damaged the tissue.

7.4. Muqābala

Muqābala, which is one of the arts of Badī', is to place two sentences in front of each other in which there are appropriate judgments (al-Subkī, 2003, p. 2/231) such a comparison is seen in the following line:

يَشُقُّ فِي عِرْقِهَا الْفِصَادُ وَلَا يَشُقُّ فِي عِرْقِ جُودِهَا الْعَذْلُ

Hitting the vein of generosity is effective,

However, condemnation does not affect the vein of generosity

(al-Mutanabbī, p. 138).

Looking at the ode as a whole, it seems that the physician pricked Bedr b. 'Ammār's hand, but the scalpel went deep, causing a deep wound. Probably, the scalpel was inserted into the body more than necessary, damaging the veins. al-Mutanabbī transformed this event into art with a poetic style. When the scalpel was inserted into the skin, it may have damaged the veins. The first line of the line describes this. In the second line, he mentions the opposite situation, which gives the line a literary quality. The fact that the scalpel has damaged the vein in the hand cannot prejudice its generosity. After all, the hand is the site of bestowal and offering. A hand with a damaged vein is not expected to be open to the needy as before. The poet draws attention to this very point. Some people condemn the praised person. Their condemnation does not harm his vein of generosity at all. He is still generous and has saḥāvet. It is evident that the poet adds an aesthetic value to his words with the art of counterpoint in this style of expression.

7.5. Takhalluṣ/Khurûc

An important aesthetic criterion in Arabic poetry criticism, *takhalluṣ* is the poet's harmonious flow that is pleasing to the ear and mind as he moves from the prologue's prose or *tashbīb* section to the eulogy. As defined in the sources, *takhalluṣ* is when the author of the speech, while dwelling on one meaning, suddenly switches to another meaning and makes the first meaning a justification for the second meaning. This transition takes place without any break in the speech, with the entire utterance continuing in an uninterrupted flow, connected to each other. The whole text is harmonious, as if it were cast in a single mold. This art shows the poet's skill and power of expression, because this kind of expression reveals the poet's mastery even where the limits of speech are narrowed (Ibn al-Aṣṣīr, p. 2/244). While this art of transition did not have a significant value until the poets of the Abbasid period, it gained great importance by later poets. The style of the earlier poets in these transitions is more monotonous and far from having an artistic quality. However, later poets saw this harmony as an aesthetic necessity and turned these transitions into an art that reinforces poetic integrity (al-Alawī, p. 184). Abū 'Alī al-Ḥātimī (d. 388/998), who considers the harmony of transition as an important literary criterion in poetry, emphasizes the importance of the art of *takhalluṣ* as follows:

The characteristic of the *nasīb* section, which is the beginning of the poet's words, is that it is harmonized and integrated with the praise, satire, or other subjects that follow it, and not separated from them. For the *qaṣīdah* is like the human body; just as its organs are connected to each other, the parts of the *qaṣīdah* must be in harmony with each other. If one part is separated from the other or structurally distant from each other, the body will suffer from a disability, and

this disability will damage its beauty and destroy its bright features. We see that the master poets and the artistic masters of the new literature carefully avoid such a situation; they take care to avoid the traces of omissions so that the connection is established and the disconnection is eliminated. The ode is harmonious from beginning to end; the combination of the *nasīb* and praise sections makes the ode at the same time like a beautiful letter and a concise address, each part of which is not disconnected from the other (al-Ḥātimī, 1979, p. 1/22).

As it is understood from these words of Abū 'Alī al-Ḥātimī, *takhalluṣ*, which is one of the elements of literary value that makes poetry a poem, is an important criterion for making the ode perfect and coherent like a body. Because the satisfaction of the person being praised is ensured with this harmony provided during the transition to praise (Qayrawānī, 1981, p. 1/27). It is said that the poet who uses this art most in his poetry is al-Mutanabbī (al-Majzūb, 1989, p. 5/307).

When we turn to the *qaṣīdah*, which is the subject of our research, we can see that al-Mutanabbī adopts a specific method when transitioning from the *ghazal* to the eulogy of Bedr b. 'Ammār: The eulogy part of the 44-line ode begins with the 10th line. Therefore, the poet begins the eulogy after devoting about a quarter of the ode to the theme of *ghazal*. After these ten lines in which the longing for a woman is expressed, there must be a logical explanation for bringing the word to Bedr b. 'Ammār in a semantic connection without disrupting the flow. The poet constructs this connection as follows: Separation from the woman one longs for is such a heavy burden that even camels cannot bear it. No matter how much the poet loves her, the woman herself feels *malal* or boredom, towards the poet. The poet is preoccupied with her figure in his imagination, despite the fact that she never shows any interest in him. His patience is exhausted in his longing for her. al-Mutanabbī continues his *ghazal* in this manner. It is curious to see how the poet will move on to the praise of a man after the depressed state of mind described so far. The poet shows his skill with the following line:

وَفِي إِعْتِمَارِ الْأَمِيرِ بَدْرِ بْنِ عَمٍّ مَا رٍ عَنِ الشُّغْلِ بِالْوَرَى شُغْلٌ

Amīr Bedr b. 'Ammār with others on his visit

There is something that keeps you from being busy

(al-Mutanabbī, p. 136).

From this line onwards, the context of the speech is the eulogy. Here, the semantic integrity of the transition from *ghazal* to eulogy is not really hidden. That is to say, the woman, the beauty of the world, who occupies the poet's entire world, is the reason for al-Mutanabbī's great longing. In this line, which follows a detailed description of this longing, it is implied how much Bedr b. 'Ammār is loved and worthy of being loved. Accordingly, the man who is the subject of the eulogy has such physical and moral beauty that he has even made the poet forget the woman he longed for. The poet expresses this quality of forgetting with the sentence *عَنِ الشُّغْلِ بِالْوَرَى شُغْلٌ*. Therefore, the expression of love and longing for the woman becomes a stepping stone or a means to the praise of the person who is the subject of the praise.

It should be underlined here that if we look at the poet's success in *takhalluṣ* only in this ode, it is possible to talk about a very consistent aesthetic transition. However, this kind of *takhalluṣ* practice is also seen in many of the poet's odes. Compared to Mutanabbī's much more attractive and spectacular *takhalluṣ* practices, the transition in this ode remains relatively ordinary and simple. Since the *takhalluṣ* method followed here is almost identical in other odes, it does not seem possible to speak of an originality unique to this ode.

Conclusion

This study conducts a comprehensive literary analysis of al-Mutanabbî's eulogy ode dedicated to Bedr b. 'Ammâr, underscoring its significance as both a hallmark of its era and a quintessential exemplar of Arabic poetry. The ode demonstrates a masterful use of rhetorical devices, including *takhalluṣ*, *ḥusn al-ta'lîl*, metaphor each of which highlights al-Mutanabbî's unparalleled command of the Arabic language and his ability to infuse his work with aesthetic and intellectual depth. His skillful employment of polysemy further enriches the text, allowing for a multilayered interpretive experience that engages the reader on multiple levels. The transitions within the poem, particularly the seamless shift from the ghazal introduction to the central eulogistic theme via *tehalluṣ*, reveal the poet's refined narrative techniques and his capacity to maintain thematic coherence while showcasing artistic creativity. Moreover, the ode's thematic focus on virtues such as generosity and courage aligns closely with the broader eulogistic tradition of the period, reflecting both the cultural expectations of panegyric poetry and the poet's personal literary vision. These virtues, integral to Arabic poetic tradition, are not only celebrated but also interwoven with al-Mutanabbî's intricate linguistic and rhetorical strategies, reinforcing the text's richness and depth. The critical discussions by scholars such as Ibn Abû al-Ḥadîd and Ibn al-Asîr further illustrate the poem's dual role as an artistic masterpiece and a central subject of literary critique, particularly in their analysis of the arrangement of lines and the construction of meaning. In conclusion, this *qaṣîdah* stands as a vivid illustration of al-Mutanabbî's literary genius and the sophisticated rhetorical artistry characteristic of Arabic poetry during his time. Its intricate composition, thematic coherence, and intellectual depth mark it as a work of enduring significance within the canon of Arabic literature. For future research, a comparative examination of this ode alongside other works in al-Mutanabbî's *divan* would provide valuable insights into his evolving stylistic and artistic preferences. Such an analysis could also shed light on the broader dynamics of Abbasid era poetry, offering a richer understanding of the poet's contribution to the literary heritage of the period.

Katkı Oranı

1. Yazar: %100

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul İzni

Gerek olmadığı beyan edilmiştir.

Destek-Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Teşekkür

Beyan edilmemiştir.

Contribution Rate

1st Author: 100%

Conflicts of Interest

No conflict of interest declared.

Ethics Committee Permission

It has been declared unnecessary.

Grant Support

No external funding was used to support this research.

Acknowledgements

Not declared.

Kaynakça | References

- Abdurrezqāq, Hāshim Ismā'īl. *al-Balāghat al-Sāfiya fī'l-Ma'ānī wa'l-Bayān*. Cairo: al-Maktabāt al-Azharīyya, 2006.
- Alavī, Ismā'īl Tāha. *İyār al-Shi'r. Nāşir al-Mānī'* (ed.). Cairo: Maktabat al-Hānĵi, n.d.
- Anbārī, 'Abd al-Bākī. *Nuzhat al-Albāb*. İhsān Sāmūrā'ī (ed.). Jordan: Maktabat al-Manār, 1985.
- Avcu, Ali. "Karmatiler: Ortaya Çıkışları, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010).
- Ayyıldız, Esat. "el-Mutenebbî'nin Seyfüdevle'ye Methiyeleri (Seyfiyyât)". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 497-518.
- Baghdādī, 'Abd al-'Azīz 'Abd al-Ĥamīd. *Ĥilyat al-Muĥāḍara*. Iraq: Dār al-Rashīd, 1979.
- Baghdādī, Aĥmad b. 'Alī b. Şābit al-Khaṭīb. *Tārīkh Baghdād*. M. 'Abd al-Qādir (ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'İlmiyya, 1417.
- Dayf, Shawqī. *al-Fann wa Mazāhibuhū fī'l-Shi'r al-'Arabī*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.
- Durmuş, İsmail. "Mutenebbî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/195-200. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Gökkaya, Şirin. *el-Mütenebbî'nin Şiirlerinde Yaşam Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Hazer, Dursun. "el-Mutenebbî'nin Şiirinde Humma Tasviri". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2003), 17-36.
- Ĥusayn, Tāha. *Ma'a al-Mutanabbî*. United Kingdom: Mu'assasat Hindāwi, 2013.
- Ibn Abū al-Ĥadīd, 'Abd al-Ĥamīd Ibn Dāwūd. *al-Falq al-Dā'ir 'alā al-Maşā'ir*. Aĥmad al-Ĥūfī (ed.). Cairo: Dār al-Nahda, n.d.
- Ibn Abū al-İsba', Aĥmad b. Muĥammad al-Zaynī. *Taĥrīr al-Taĥrīr*. Ĥasan Muĥammad Sharaf (ed.). United Arab Republic: al-Majalla al-'Ulā li'l-Shu'un al-İslāmīyya, n.d.
- Ibn al-Asīr, Ziyā' al-Dīn. *al-Maşā'ir fī'l-Adīb al-Kātib wa'l-Shā'ir*. Muĥammad Muĥyiddīn 'Abd al-Ĥamīd (ed.). Beirut: Maktabat al-'Asriyyah, 1430.
- Majzūb, 'Abd al-Majīd Ṭāhir. *al-Murshid ilā Fahm al-'Arab*. Kuwait: Dār al-Āsar al-İslāmīyyah, 1989.
- Maqdisī, Aĥmad. *Umārā' al-Shi'r al-'Arabī fī'l-'Aşr al-'Abbāsī*. Beirut: Dār al-İlmī li'l-Malāyīn, 1989.
- Maqrīzī, Aĥmad b. 'Alī. *al-Muqaffa al-Kabīr*. Muĥammad Ya'lāvī (ed.). Beirut: Dār al-Gharbī al-İslāmī, 2006.
- Mutanabbī, Abū al-Tayyib. *Dīwān al-Mutanabbī*. Beirut: Dāru Beyrūt, 1983.
- Nācī. İbrāhīm. "Arap Şiirinin Önde Gelen İki Şairi; el-Ma'arrī ve el-Mutenebbî'nin Mukāyesesi". çev. Osman Düzgün, *Nüşa* 12/35 (2012), 131-144.
- Olçun, Muhammed Mahmut. "Klasik Arap Şiirinde Methiyenin Gelişimi". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 29 (Aralık 2022), 32-62.
- Olçun, Muhammed Mahmut. *Hilâfet Dönemi Endülüs Şiirinde Methiye*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Ana Bilim Dalı, Arap Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, 2022.
- Özdemir, Abdurrahman. "el-Mütenebbî'nin Şiirinde Maraş", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 159-18.
- Qāsim, Muĥammad 'Abd al-'Azīz. *Ulūm al-Balāghah*. Tripoli: Maktabat al-Ĥadīthah, 2003.
- Qayrawānī, Ibn Raşīq. *al-'Umda fī Maĥāsīn al-Shi'r*. Beirut: Dār al-Jīl, 1981.
- Şāqir, Muĥammad Muĥyiddīn. *Kitāb al-Mutenebbī*. Cairo: Sharikat al-Quds, 1977.

- Subkî, Badr al-Dîn. *'Arūs al-Afrāh fî Sharhi Talkhîši'l-Miftāh*. Aḥmad Hindāwî (ed.). Beirut: al-Maktabat al-'Asriyya, 2003.
- Ṭa'ālibî, Abū Maṣṣūr. *Abū al-Ṭayyib al-Mutenebbî wa Mā Lahū wa Mā 'alayh*. Muḥammad Muḥyiddîn 'Abd al-Ḥamîd (ed.). Cairo: Maktabat al-Ḥusayn, n.d.



Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Darülhilafe Medreseleri, Yazar: Hamit Er, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003, 1. Baskı, 176 Sayfa)

Darülhilafe Madrasas in the Transition from Madrasa to Modern Schooling, Author: Hamit Er, (Istanbul: Ragbet Publishing, 2003, 1st Edition, 176 Page)

Osman Kamil Çorbacı

(Sorumlu Yazar | Corresponding Author)

Doç. Dr., Bağımsız Araştırmacı, Din Eğitimi
Assoc. Prof. Dr., Independent Researcher, Religious Education,
İstanbul / Türkiye

osmann@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7608-068X>

Makale Bilgisi

Makale Türü : Kitap Değerlendirmesi
Geliş Tarihi : 08/12/2024
Kabul Tarihi : 25/02/2025
Yayın Tarihi : 28/03/2025

Article Information

Article Type : Book Review
Received : 08/12/2024
Accepted : 25/02/2025
Published : 28/03/2025

Atıf

Çorbacı, Osman Kamil. "Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Darülhilafe Medreseleri, Yazar: Hamit Er, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003, 1. Baskı, 176 Sayfa)". *Ordu İlahiyat* 4 (Mart 2025), 71-77. <https://doi.org/10.70674/oi.1598127>

Citation

Çorbacı, Osman Kamil. "Darülhilafe Madrasas in the Transition from Madrasa to Modern Schooling, Author: Hamit Er, (Istanbul: Ragbet Publishing, 2003, 1st Edition, 176 Page)". *Ordu Divinity* 4 (March 2025), 71-77. <https://doi.org/10.70674/oi.1598127>

İntihal | Plagiarism

Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. [İntihal.net](#) - Turnitin

This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism. [İntihal.net](#) - Turnitin

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. [Osman Kamil ÇORBACI](#)

It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and all the studies used are cited in the bibliography. [Osman Kamil ÇORBACI](#)

Hakem Sayısı | Referees

İki Dış Hakem | Two External Referees

Değerlendirme | Review

Çift Kör Hakemlik | Double Blind Referee

Etik Bildirim | Complaints

orduilahiyatdergisi@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans | Copyright & License

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](#) lisansı altında yayımlanmaktadır.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the [CC BY-NC 4.0](#) license.

Öne Çıkanlar

- Kitap, Osmanlı medrese sisteminin tarihsel evrimi ve yapısal reformlarını eleştirel bir bakış açısıyla incelemektedir.
- Kitap, modern eğitim sistemine geçiş sürecinde idari ve pedagojik yeniden yapılanmayı değerlendirmektedir.
- Kitaptaki bulgular, Osmanlı reformları ile Cumhuriyet dönemindeki İmam-Hatip okullarının eğitim yapısı arasında süreklilik olduğunu ortaya koymaktadır.

Highlights

- The book provides a critical examination of the historical evolution and structural reforms of the Ottoman madrasah system.
- It assesses the administrative and pedagogical reorganization during the transition to the modern education system.
- The findings in the book demonstrate that there is a continuity between the Ottoman reforms and the educational structure of Imam-Hatip schools in the Republican period.

Darülhilafe Madrasas in the Transition from Madrasa to Modern Schooling, Author: Hamit Er, (Istanbul: Ragbet Publishing, 2003, 1st Edition, 176 Page)

Abstract

The book titled “Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Darülhilafe Medreseleri” (Darülhilafe Madrasas in the Transition from Madrasa to Modern Schooling) evaluates the structural and historical factors that led to the loss of functionality in the Ottoman education system and, within this context, examines the reform initiatives undertaken through the example of “The Dârü’l-Hilâfeti’l-aliyye Madrasa”. While investigating the development of this system, the study offers an assessment of the era’s educational outlook by analyzing, from an interdisciplinary perspective, the institutional, pedagogical, and administrative changes that occurred during the modernization process. The book consists of five main sections—an Introduction, two chapters, a Conclusion, a Glossary, and Appendices. In the Introduction, the primary factors that laid the historical groundwork for the madrasa system are presented, along with a discussion of how this institutional framework interacted with the Ottoman educational bureaucracy. In the first chapter, the elements paving the way for reform, along with new proposals and implementation steps, are examined in conjunction with a detailed analysis of the founding and organizational structure of Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Madrasa. Based on primary sources, this section clarifies numerous aspects ranging from the reasons for the reforms to the modes of organization, thereby providing data on the history of Ottoman modernization. The second chapter, titled “Orijinal Metin ve Türkçesi” (Original Text and Turkish Translation) presents documents such as “Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası” (Memorandum of Justifying Causes), “İslâh-ı Medâris Nizamnâmesi”(Regulation on the Reform of Madrasas), “Tedrisi Mukarrar Kitaplar”(Prescribed Instructional Texts) and “Sureti Tedris” (Methodology of Instruction), “Talimatname”(Directive), “Âli Kısımdaki Hocalar” (Professors in the Advanced Division), and “Tâli Kısımdaki Hocalar”(Instructors in the Secondary Division), which serve as the book’s principal sources. Turkish translations of these sources into contemporary Turkish function as significant evidence, facilitating an understanding of the intellectual atmosphere and bureaucratic regulations of the period. In the Conclusion, the long-term effects of the educational reforms are discussed in light of the findings, while the Glossary clarifies the academic and bureaucratic terminology employed. In the Appendices, “Tüzükler” (Regulations) and “Hoca Listeleri” (Lists of Teachers), along with other regulatory documents, are presented in their original Ottoman texts, thus providing direct access to primary sources regarding the educational structure of the era. The methodology of the study is grounded in historical analysis and literature review, conducted within a qualitative paradigm that draws on archival documents, official regulations, and the intellectual outputs of the period. In addition to shedding light on the initiatives that formed the background of the “Tevhid-i Tedrisat Kanunu” (Law on the Unification of Education), the study also highlights the parallels between the educational model of Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Madrasa and the curricula of Imam-Hatip schools in the Republican period. In this regard, shifts and transformations in educational policies are examined analytically; therefore, the traces of pedagogical and institutional continuity extending from the Ottoman Empire to the Republic era are evaluated in detail. One of the book’s strengths is, its interdisciplinary analysis based on primary sources, that examines the administrative and pedagogical dimensions of Ottoman educational reforms simultaneously. On the other hand, the lack of coverage regarding how reform movements were reflected in provincial madrasas stands out as a limitation that narrows the scope of the book. Nevertheless, because it addresses the reform initiatives in the Ottoman education system from a holistic perspective, the book also serves as a systematic reference for researchers working in various disciplines such as history of education, philosophy of education and sociology of education. In particular, the book details about administrative regulations and institutional structures contribute to the academic literature. This book thus functions as an important source of reference not only for researchers conducting academic studies in education but also for teachers, teacher candidates, and other professionals directly involved in the educational field.

Keywords: Religious Education, Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Madrasah, Ottoman Education System, Education System of Madrasah, Modernization Process.

Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Darülhilafe Medreseleri, Yazar: Hamit Er, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003, 1. Baskı, 176 Sayfa)

Öz

“Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Darülhilafe Medreseleri” başlıklı kitap, Osmanlı eğitim sisteminin işlevselliğini kaybetmesine neden olan yapısal ve tarihsel faktörleri değerlendirmekte ve bu bağlamda gerçekleştirilen reform girişimlerini Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Medresesi örneği üzerinden ele almaktadır. Çalışma, söz konusu sistemin gelişimini incelerken modernleşme sürecinde yaşanan kurumsal, pedagojik ve idari dönüşümleri disiplinlerarası bir perspektifle analiz ederek, dönemin eğitim anlayışına ilişkin bir değerlendirme sunmaktadır. Kitap, giriş, iki bölüm, sonuç, sözlük ve ekler olmak üzere 5 ana kısımdan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, medrese sisteminin tarihsel zeminini hazırlayan ana dinamiklere yer verilmekte; kurumsal çerçevenin Osmanlı eğitim bürokrasisiyle nasıl etkileşim içinde olduğu tartışılmaktadır. Birinci bölümde, reform sürecine zemin hazırlayan etmenler, yeni öneriler ve uygulama adımları bağlamında Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Medresesi’nin kuruluşu ve teşkilat yapısı derinlemesine ele alınmaktadır. Bu kısım, reform gerekçelerinden örgütlenme biçimine dek pek çok unsuru birincil kaynaklara dayanarak açıklığa kavuşturmakta ve Osmanlı modernleşme tarihine dair veriler sunmaktadır. İkinci bölüm, “Orijinal Metin ve Türkçesi”

başlığı altında, Kitabın ana kaynağı niteliğindeki Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası, Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi, Tedrisi Mukarrar Kitaplar ile Sureti Tedris, Talimatname, Âli Kısımındaki Hocalar ve Tâli Kısımındaki Hocalar gibi belgelere yer vermektedir. Bu metinlerin günümüz Türkçesine çevrilmiş versiyonları, dönemin düşünsel atmosferini ve bürokratik düzenlemelerini anlamayı kolaylaştıran önemli birer kanıt niteliği taşımaktadır. Sonuç bölümünde elde edilen bulgular ışığında eğitim reformlarının uzun vadeli etkileri tartişılmakta, Sözlük bölümünde ise kullanılan akademik ve bürokratik terminoloji açıklığa kavuşturulmaktadır. Ekler bölümünde, Tüzükler ve Hoca Listeleri gibi düzenleyici belgeler Osmanlıca orijinal metinleriyle sunulmakta böylece dönemin eğitim yapısına ilişkin birincil kaynaklara doğrudan erişim sağlanmaktadır. Çalışmanın metodolojisi, nitel paradigma çerçevesinde arşiv belgeleri, resmi nizamnameler ve dönemin entelektüel üretimleri üzerinden yürütölen tarihsel analiz ve literatür taramasına dayanmaktadır. Çalışma, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun arka planını oluşturan girişimlere ışık tutmakla kalmayıp, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesinin eğitim modeliyle Cumhuriyet dönemi İmam-Hatip okullarının müfredatı arasındaki benzerliklere dikkat çekmektedir. Bu bağlamda eğitim politikalarındaki değişim ve dönüşüm süreçleri analitik bir yöntemle ele alınmakta; dolayısıyla, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan pedagojik ve kurumsal sürekliliğin izleri ayrıntılı biçimde değerlendirilmektedir. Kitabın güçlü yönlerinden biri, birincil kaynaklara dayanan disiplinlerarası analizi sayesinde Osmanlı eğitim reformlarının idari ve pedagojik boyutlarını eşzamanlı olarak incelemesidir. Diğer yandan, reform hareketlerinin taşra medreselerine yansımaya yer verilmemesi, kitabın kapsamını daraltan bir sınırlılık olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte kitap, Osmanlı eğitim sistemindeki reform girişimlerini bütöncöl bir çerçevede ele alması nedeniyle, eğitim tarihi, eğitim felsefesi ve eğitim sosyolojisi gibi farklı disiplinlerde çalışan araştırmacılar açısından da sistematik bir referans niteliği taşımaktadır. Özellikle idari düzenlemeler ve kurumsal yapılanmalar hakkındaki ayrıntılar literatüre katkı sağlamaktadır. Bu kitap, başta eğitim alanında akademik çalışmaları yürüten araştırmacılar olmak üzere, öğretmenler, öğretmen adayları ve eğitimle doğrudan ilgisini olan diğer profesyoneller için de önemli bir başvuru kaynağı konumundadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye, Osmanlı Eğitim Sistemi, Medrese Eğitim Sistemi, Modernleşme Süreci.

Er, Hamit. Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Darülhilafe Medreseleri, İstanbul: Rağbet Yayıncılık, 2003, 1. Baskı, 176 Sayfa, ISBN: [975683594X](#)

Hamit Er'in *Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Darülhilafe Medreseleri* isimli kitabı, Osmanlı eğitim sisteminin entelektüel dönüşümüne odaklanan özgün bir araştırma olarak öne çıkmaktadır. Bu kitap, Osmanlı medrese sisteminin tarihsel evrimini, modernleşme sürecinde geçirdiği dönüşümleri ve Cumhuriyet dönemine uzanan entelektüel sürekliliği disiplinlerarası ve analitik bir perspektifle incelemektedir.

Kitap 179 sayfadan oluşmaktadır. Kitabın 9–21. sayfaları arasındaki *Giriş* bölümünde, Osmanlı medrese sisteminin tarihsel çerçevesi çizilmekte, kurumsal yapısının temel dinamikleri ele alınmaktadır. 21–54. sayfalar arasında yer alan 1. bölüm, *Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi* başlığı altında, medresenin örgütsel yapısı, eğitim modeli ve reform sürecine ilişkin detaylı bir analiz sunmaktadır. 55–111. sayfalar arasındaki 2. bölüm, *Orijinal Metin ve Türkçesi* başlığı altında, *Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası, Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi, Tedrisi Mukarrar Kitaplar ile Sureti Tedris, Talimatname, Âli Kısımındaki Hocalar ve Tâli Kısımındaki Hocalar* gibi kaynaklara yer verilmekte ve bu metinlerin günümüz Türkçesine çevrilmiş versiyonları sunulmaktadır. 111–115. sayfalar arasındaki *Sonuç* bölümü, çalışmanın genel değerlendirmesini yaparak ulaşılan bulguları tartişmaktadır. 115–127. sayfalar arasında yer alan *Sözlük* bölümü, kitapta kullanılan tarihsel kavramların ve Osmanlı bürokratik terminolojisinin açıklamalarını içermekte ve metnin akademik bağlamda daha iyi kavranmasını sağlamaktadır. Ayrıca *Ekler* bölümünde yer verilen *Tüzükler ve Hoca Listeleri*, Osmanlıca orijinal metinleriyle birlikte 131–178. sayfalar arasında sunulmakta ve dönemin eğitim sistemine ilişkin birincil kaynaklara doğrudan erişim imkânı tanımaktadır.

Çalışmanın metodolojisi, nitel paradigma ile çerçevelenmiş olup, literatür taraması ve tarihsel analiz üzerine inşa edilmiştir. Yazar, Osmanlı eğitim sisteminin dönüşüm sürecini, arşiv belgeleri ve resmi nizamnameler üzerinden incelemekte, reform girişimlerini dönemin entelektüel üretimleriyle ilişkilendirerek çok katmanlı bir değerlendirme sunmaktadır. Medrese sisteminin kurumsal yapısını anlamaya yönelik tarihsel veriler, hukuki metinler ve idari düzenlemeler aracılığıyla ele alınmakta böylece eğitim reformlarının süreklilik ve kırılma noktaları disiplinlerarası bir perspektifle analiz edilmektedir.

Kitap, geleneksel eğitim kurumlarının modernleşme sürecindeki işlevini ve dönüşümünü analiz etme açısından kuramsal ve tarihsel bir çerçeve sunarak önemli bir referans niteliği taşımaktadır. Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyetin kuruluş yıllarına kadar uzanan bu süreçte, eğitim sisteminin nasıl bir dönüşüm geçirdiğini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Kitap yalnızca tarihsel bir betimleme yapmakla kalmayıp aynı zamanda bu dönüşümün sosyal, kültürel ve politik dinamiklerini de analiz etmektedir. Kitap, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin Osmanlı eğitim reformları bağlamındaki dönüştürücü işlevini açığa çıkarmayı merkeze alan bir argümantasyon geliştirmektedir. Medresenin müfredatı ve yapısal özellikleri, Cumhuriyet dönemi eğitim politikalarının dinamiklerini içermektedir. Özellikle Tevhid-i Tedrisat Kanununun altyapısının bu dönemde şekillendiği tezi, çalışmanın özgün katkısı olarak değerlendirilmektedir. Yazar, Cumhuriyet döneminde açılan imam hatip okullarının müfredatının, medrese müfredatıyla büyük ölçüde uyumlu olduğunu vurgulamakta ve bu okulları, Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesinin eğitim anlayışının modern bir versiyonu olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda, geleneksel din eğitimi geleneğinin sürekliliğinin bu okullar aracılığıyla sağlandığını ileri sürmektedir.

Kitap, hem Osmanlıca birincil kaynakları doğrudan alıntılanması hem de bu kaynakları günümüz Türkçesiyle açıklayarak yorumlaması yönüyle tarihsel süreçlerin anlatımında katmanlı bir dilsel yapı sergilemektedir. Dönemin akademik ve bürokratik terminolojisini özgün bir şekilde yansıtan kitap, ağır Osmanlıca terimler ve ifadelerle örülmüş bir metinsel doku ortaya koymaktadır. Bu dilsel tercih yalnızca akademik bir temel inşa etmekle kalmaz aynı zamanda dönemin entelektüel ve bürokratik söyleminin otantik bir yansımasını ortaya koymaktadır. Okuyucunun metni daha derinlikli kavrayabilmesi için kitabın sonunda kapsamlı bir sözlük bulunmaktadır. Ayrıca çalışmada dönemin kanun ve nizamnamelerinin orijinal Osmanlıca nüshalarına yer verilmesi araştırmacılar için birincil kaynaklar üzerinden doğrudan inceleme imkânı sunmaktadır. Bu yaklaşım, tarihsel belgelerin özgün formlarının korunması ve gelecek kuşaklara aktarılması bakımından akademik bir yöntem olarak görülmektedir.

Kitap, vakıf sistemindeki yapısal bozulmaları, liyakat mekanizmalarının çöküşünü ve müfredatın giderek durağanlaşmasını derinlemesine analiz ederken, tarihsel-sosyolojik bir perspektifle kurumsal değişim dinamiklerini incelemektedir. Modern bilimlerin müfredata entegrasyonu, idari yapıdaki dönüşümler ve eğitimde merkezileşme çabalarının detaylı bir şekilde irdelenmesi çalışmanın disiplinlerarası niteliğini ve analitik kapsamını güçlendirmektedir. Bu metodolojik yaklaşım, araştırmayı basit bir tarihsel betimlemeden ayırmakta, sosyal bilimler alanında teorik ve metodolojik açıdan özgün bir araştırma niteliği kazandırmaktadır. Çalışma, medrese sistemindeki dönüşümlere dair çok yönlü bir değerlendirme yapmakta ve bu süreçleri bütüncül bir yaklaşımla incelemektedir.

Yazar, medreselerin yalnızca dini eğitim veren kurumlar olmadığını aynı zamanda devletin idari ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayan kompleks yapılar olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu yaklaşım, eğitim kurumlarının toplumsal işlevini anlamak için kritik bir perspektif sunmaktadır. Kitapta medreselerin yalnızca bilgi aktarım mekanizmaları olarak değil aynı zamanda toplumsal değişim ve dönüşüm süreçlerinde kritik bir işlev üstlenen kurumsal yapılar olarak değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmektedir

Kitap, merkezi kurumsal yapılanmalara odaklanırken, taşra medreselerinin dönüşümüne daha sınırlı yer vermektedir. Çalışma, taşra medreselerini detaylı bir şekilde ele almayı hedeflememekle birlikte bu kurumlara dair herhangi bir değerlendirme yapılmaması, çalışmanın kapsamını sınırlamakta ve bütüncül bir bakış açısının ortaya konulmasını zorlaştırmaktadır. Aynı zamanda dönemin eğitim reformlarının uluslararası örneklerle karşılaştırılmaması çalışmanın teorik derinliğini zayıflatmaktadır. Osmanlı eğitim sisteminin dönüşümünün küresel bir perspektiften değerlendirilmemesi kapsamını daraltmaktadır. Hamit Er'in çalışmasındaki sınırlılıklara rağmen kitap, Osmanlı eğitim sisteminin entelektüel dönüşümüne dair özgün bir perspektif ortaya koymaktadır. Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi üzerinden geliştirilen analiz, Osmanlı'dan Cumhuriyete uzanan eğitim politikalarının sürekliliğini ve değişimini anlamak için önemli bir kaynak niteliğindedir.

Kitabın giriş bölümünde Osmanlı medrese sisteminin kökenleri ve tarihsel gelişimi ele alınmaktadır. Yazar, medreselerin sadece dini eğitim veren kurumlar olmadığını aynı zamanda devletin idari ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayan önemli yapılar olduğunu vurgulamaktadır. Osmanlı'nın kuruluş döneminde, medreselerin İslam dünyasının eğitim geleneğini devam ettiren ve bu geleneği devlet yapısına entegre eden kurumlar olduğu belirtilmektedir. Özellikle Fatih Sultan Mehmet döneminde kurulan Sahn-ı Semân Medreseleri ve Kanuni Sultan Süleyman dönemindeki Süleymaniye Medreseleri hem İslami ilimlerin hem de pozitif bilimlerin öğretildiği merkezler olarak tanıtılmaktadır. Ancak XVI. yüzyıldan itibaren medreselerin gerileme sürecine girdiği ifade edilmektedir. Yazar, bu gerilemenin temel nedenlerini vakıf sistemindeki yozlaşma, liyakat ilkesinin terk edilmesi ve müfredatın çağın gereksinimlerinden uzaklaşması olarak sıralamaktadır. Aynı zamanda vakıfların kötü yönetilmesi, medreselerin finansal kaynaklarının azalmasına ve eğitim kalitesinin düşmesine yol açtığı ifade edilmektedir. Ayrıca, müderris atamalarında liyakatin göz ardı edilmesi ve akrabalık ilişkilerinin ön plana çıkmasının eğitim kalitesini olumsuz yönde etkilediği, müfredattan pozitif bilimlerin çıkarılması ve eğitimin yalnızca dini ilimlere odaklanmasının ise medrese mezunlarının devletin ve toplumun ihtiyaçlarına cevap veremez hâle gelmesine neden olduğu anlatılmaktadır

Kitabın 1. bölümü, üç alt başlık çerçevesinde ele alınmıştır. Yazar, bu bölümde konuyu "hazırlayıcı sebepler," "yeni öneriler" ve "medresenin kuruluşu ve teşkilatı" başlıkları altında detaylandırmıştır. Yeni öneriler alt başlığı ise, iki ayrı kategoriye ayrılmış olup, bunlar "şahsi öneriler" ve "resmî ilk adım" şeklinde tasnif edilmiştir. Medreselerin bozulmasına karşı geliştirilen ıslah çabaları, kitabın hazırlayıcı sebepler başlığında detaylı bir şekilde incelenmektedir. Tanzimat ve II. Meşrutiyet dönemlerindeki reform girişimleri, medreselerin modernleştirilmesi yönündeki önemli adımlar olarak ele alınmaktadır. Yazar, bu dönemlerde medreselerin müfredatına modern bilimlerin eklenmesi ve eğitim sürecinin disipline edilmesi yönünde çabaların olduğunu belirtmektedir. Ancak bu reform girişimlerinin ilmiye sınıfı içerisindeki direniş ve uygulamadaki yetersizlikler nedeniyle istenilen başarıya ulaşamadığı ifade edilmektedir.

Kitabın 1. bölümünün "Yeni Öneriler" başlığı altında, bireysel reform önerilerine de yer verilmektedir. Efendizâde Hacı Muhyiddin ve Eşref Efendizâde Mehmed Şevketî gibi aydınların

medreselerin modernleşmesine yönelik önerileri detaylandırılmaktadır. Hacı Muhyiddin, medrese eğitiminde sınıf esasına dayalı bir sistemin kurulmasını ve modern bilimlerin müfredata eklenmesini savunurken, Mehmed Şevketî medrese eğitimini orta ve yüksek kısma ayırarak ihtisaslaşmayı önermektedir. Kitapta bu bireysel çabaların, medrese reformlarına entelektüel bir zemin hazırladığı vurgulanmaktadır. Aynı bölümde medreselerin modernleşmesine yönelik resmi adımlar incelenmekte, 1910 yılında Meşihat Makamı tarafından hazırlanan yeni medrese nizamnamesinin, medreselerin idari ve eğitimsel yapısında köklü değişiklikler yapmayı hedeflediği ifade edilmektedir. Bu nizamname ile medrese eğitiminin süresi 12 yıl çıkarıldığı, müfredata modern bilimler eklendiği ve merkezi bir idari yapının oluşturulduğu belirtilmektedir. Yazar, bu düzenlemelerin medreselerin modern eğitim kurumlarına dönüştürülmesi yönünde önemli bir adım olduğunu belirtmektedir. Ancak ekonomik yetersizlikler ve ilmiye sınıfındaki direniş nedeniyle bu reformların da istenilen etkiyi oluşturmadığını ifade etmektedir.

Kitabın ana odağını oluşturan 1.bölümünün “Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Medresesi'nin Kuruluşu” başlığı altında kuruluş süreci ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi'nin liderliğinde başlatılan bu reform hareketi, medreselerin tek bir çatı altında toplanarak eğitimde birlik sağlanmasını hedeflediği, medresenin kuruluşunda İstanbul'daki medreselerin envanterinin çıkarıldığı, fiziksel ve idari düzenlemelerin yapıldığı anlatılmaktadır. Yazar, o dönemde medresenin merkezi bir eğitim modeli benimseyerek, öğrencilerin standart bir müfredatla yetişmesini amaçladığını vurgulamaktadır. Bölümde ayrıca Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Medresesi'nin teşkilatı ve müfredatı ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir. Medrese eğitimi, Tâlî Kısım-ı Evvel, Tâlî Kısım-ı Sâni ve Âli Kısım olmak üzere üç ana bölüme ayrılmıştır. Çalışmada bu yapının modern eğitim sistemine benzer bir şekilde düzenlendiği belirtilmektedir. Müfredatta, İslami ilimlerin yanı sıra matematik, fizik, kimya ve coğrafya gibi modern bilimlere de yer verildiği belirtilmiştir. Yazar, bu düzenlemelerin medresenin geleneksel yapısını korurken modern bilimlerle entegre olma çabasını yansıttığını ifade etmektedir.

Kitapta, eğitim reformlarının yalnızca müfredat düzenlemeleriyle sınırlı olmadığı belirtilmektedir. Medresenin idari yapısında da önemli düzenlemeler yapıldığı, Ders Vekâleti'ne bağlı olarak çalışan merkezi bir yapı oluşturulduğu, medresenin yönetiminde hiyerarşik bir sistem benimsendiği belirtilmektedir. Ayrıca öğrencilerin sosyal ve ekonomik ihtiyaçlarının devlet tarafından karşılanması, eğitimde sürekliliğin sağlanması açısından önemli bir adım olarak değerlendirilmektedir.

Orijinal metin ve Türkçesinin verildiği 2. bölümde Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası ve Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi incelenerek medreselerin yeniden düzenlenme sürecini şekillendiren temel gerekçeler ele alınmaktadır. Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası, medreselerin gerileme nedenlerini ortaya koyarak çözüm önerileri sunmaktadır. Islâh-ı Medâris Nizamnâmesi ise bu önerilerin hayata geçirilmesi için gerekli düzenlemeleri içermektedir. Yazar, bu metinlerin medrese reformlarının entelektüel ve idari boyutlarını anlamak açısından önemli olduğunu vurgulamaktadır.

Sonucun yer aldığı bölümde, medrese reformlarının Osmanlı eğitim sistemindeki etkileri ve Cumhuriyet dönemine olan yansımaları değerlendirilmektedir. Yazar, Dârü’l-hilâfeti’l-aliyye Medresesinin, 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanununun altyapısının şekillenmesinde önemli bir rol oynadığını ileri sürmektedir. Yazara göre medresenin eğitim modeli yalnızca kendi dönemi açısından değil aynı zamanda Cumhuriyet döneminde kurulan İmam-Hatip Liselerinin temellerinin atılması bakımından da belirleyici bir nitelik taşımaktadır. Yazar ayrıca eğitimde birlik anlayışının fikirselsel ve kurumsal temellerinin medreseler aracılığıyla

geliştirildiğini dolayısıyla medresenin Türk eğitim tarihindeki dönüşüm süreçlerine önemli bir katkı sunduğunu ifade etmektedir.

Kitapta yer alan sözlük bölümünde, kitapta kullanılan Osmanlıca terimler, eğitim politikalarına ilişkin kavramlar ve dönemin hukuki belgelerinde yer alan ifadeleri sistematik bir şekilde tanımlanmaktadır. Yazar, dönemin dlsel yapısını koruyarak, okuyucunun kavrayışını desteklemek adına ilgili kavramların günümüz Türkçesindeki karşılıklarını sunmaktadır. Ekler bölümünde ise tüzükler ve hoca listeleri gibi Osmanlı eğitim sistemine ilişkin düzenleyici belgeler Osmanlıca orijinal hlleriyle sunulmaktadır. Bu belgeler, dönemin idari ve pedagojik yapısını doğrudan yansıtan birincil kaynaklar arasında yer almaktadır.

Netice itibariyle bu kitap, eğitim alanında akademik araştırmalar yürüten araştırmacılar, öğretmenler, ğretmen adayları ve eğitim politikalarıyla doğrudan ilgilenen profesyoneller için önemli bir bilimsel kaynak niteliği taşımaktadır. Osmanlı eğitim sisteminin yapısal ve pedagojik dönüşüm süreçlerini derinlemesine analiz eden çalışma, eğitim tarihi, eğitim felsefesi ve eğitim sosyolojisi gibi alanlarda çalışan akademisyenler için disiplinlerarası bir perspektif sunarak kapsamlı bir referans erevesi oluştırmaktadır. Ayrıca kitapta sunulan tarihsel zmlenmeler ve kuramsal yaklaşımlar, öğretmenler ve ğretmen adayları açısından eğitim anlayışlarını genişletme ve mesleki bakış açılarını geliştirme imknı sunmaktadır. Osmanlı eğitim sisteminin modernleşme sürecine ilişkin sunulan kapsamlı değerlendirmeler, hem eğitim politikalarının tarihsel gelişim ve dönüşümünü araştıran hem de pedagojik dönüşümlerin toplumsal etkilerini analiz eden araştırmacılar için değerli bir başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır.

Katkı Oranı

1. Yazar: % 100

ıkar atışması

ıkar atışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul İzni

Gerek olmadığı beyan edilmiştir.

Destek-Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Teşekkür

Beyan edilmemiştir.

Contribution Rate

1st Author: 100%

Conflicts of Interest

No conflict of interest declared.

Ethics Committee Permission

It has been declared unnecessary.

Grant Support

No external funding was used to support this research.

Acknowledgements

Not declared.



Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe, Yazar: Bilal Toprak, (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2020, 1. Baskı, 335 Sayfa)

Archaeology of Religion and Göbekli Tepe, Author: Bilal Toprak, (Istanbul: Milet Nihal Publishing, 2020, 1st Edition, 335 Page)

Yersultan ALAİDAR

(Sorumlu Yazar | Corresponding Author)

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Dinler Tarihi Bilim Dalı

Graduate Student, Ondokuz Mayıs University, Institute of Graduate Studies, Department of History of Religions, Samsun / Türkiye

ersultan.alash@gmail.com | <https://orcid.org/0009-0006-8972-2959> | <https://ror.org/028k5qw24>

Makale Bilgisi

Makale Türü : Kitap Değerlendirmesi
Geliş Tarihi : 03/12/2024
Kabul Tarihi : 10/03/2025
Yayın Tarihi : 28/03/2025

Article Information

Article Type : Book Review
Received : 03/12/2024
Accepted : 10/03/2025
Published : 28/03/2025

Atıf

Alaidar, Yersultan. "Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe, Yazar: Bilal Toprak, (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2020, 1. Baskı, 335 Sayfa)". *Ordu İlahiyat* 4 (Mart 2025), 78-82.

<https://doi.org/10.70674/oi.1595584>

Citation

Alaidar, Yersultan. "Archaeology of Religion and Göbekli Tepe, Author: Bilal Toprak, (Istanbul: Milet Nihal Publishing, 2020, 1st Edition, 335 Page)". *Ordu Divinity* 4 (March 2025), 78-82.

<https://doi.org/10.70674/oi.1595584>

İntihal | Plagiarism

Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. [Intihal.net](https://www.intihal.net) - Turnitin

This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism. [Intihal.net](https://www.intihal.net) - Turnitin

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. [Yersultan ALAİDAR](https://www.yersultanalaidar.com)

It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and all the studies used are cited in the bibliography. [Yersultan ALAİDAR](https://www.yersultanalaidar.com)

Hakem Sayısı | Referees

İki Dış Hakem | Two External Referees

Değerlendirme | Review

Çift Kör Hakemlik | Double Blind Referee

Etik Bildirim | Complaints

orduilahiyatdergisi@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans | Copyright & License

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında yayımlanmaktadır.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

Öne Çıkanlar

- Göbekli Tepe üzerinden insanlık tarihini anlamada din arkeolojisinin önemi ele alınmıştır.
- Din arkeolojisi alanının inşası için, din ile arkeoloji arasındaki ilişkinin nasıl kurulması gerektiği sorusu tartışılmıştır.
- Yazarın, din arkeolojisini disiplinler arası yeni bir alan olarak inşa etme önerisinin imkânları değerlendirilmiştir.
- Din arkeolojisinin inşasının, her iki alandaki indirgemeci tanımlamalar ve kavramların aşılmasına imkân sağlayacağı tespit edilmiştir.

Highlights

- The importance of archaeological studies of religion in understanding human history through Göbekli Tepe has been addressed.
- For the construction of the field of religious archaeology, the question of how the relationship between religion and archaeology should be established has been discussed.
- The possibilities of the author's proposal to construct the archaeology of religion as a new interdisciplinary field have been evaluated.
- It has been determined that the construction of the archaeology of religion will enable the overcoming of reductionist definitions and concepts in both fields.

Archaeology of Religion and Göbekli Tepe, Author: Bilal Toprak, (İstanbul: Milet Nihal Publishing, 2020, 1st Edition, 335 Page)

Abstract

Bilal Toprak's book, *Archaeology of Religion and Göbekli Tepe*, is significant for asserting the necessity of establishing an interdisciplinary field of religious archaeology by merging the history of religions and archaeology, specifically in the context of Göbekli Tepe. Throughout this process, the author demonstrates that Göbekli Tepe provides a holistic perspective on human history, encompassing aspects such as religion, culture, art, and social life. For the author, Göbekli Tepe is a major turning point that fundamentally alters our perspectives on religion, art, culture, and history by refuting all reductionist and evolutionary theories in archaeology and the history of religions. In other words, revealing the holistic meaning of Göbekli Tepe may contribute a broad and comprehensive new worldview to the history of world civilizations. Accordingly, the author argues that the holistic meaning of Göbekli Tepe—filled with tangible structures and abstract symbols—can be explored through archaeology of religion, an emerging interdisciplinary field that combines the history of religions and archaeology. This idea is based on the assumption that there is a direct relationship between the necessity of constructing the field of archaeology of religion and the need to analyze Göbekli Tepe from a holistic perspective. Indeed, Göbekli Tepe's clear demonstration of the relationship between religion and material culture enables the merging of archaeology and the history of religions toward a common goal. In this context, the author claims that the prerequisite for establishing interdisciplinary archaeology of religion is the creation of a shared new language for both fields. The book gains even greater significance by initiating a new debate through its critique of reductionist concepts and ideological definitions produced in the disciplines of religious history and archaeology. The author highlights that these concepts and definitions have been shaped within ideological and evolutionary frameworks and that their continued widespread use creates serious obstacles in the study of different societies' religious beliefs. In the field of religious history, these issues manifest in the derogatory and exclusionary connotations embedded in the terms used to define "primitive religions" and in the reductionist nature of concepts employed to describe so-called "world religions" like Islam and Buddhism, which, despite their usage, actually reflect Christian traditions. In archaeology, this problem is evident in the discipline's ideological functions since its inception. The author's criticisms on these issues is grounded in the examination of Göbekli Tepe as a parameter. Moreover, his proposal of alternatives to these problematic concepts further reinforces the consistency of his arguments. While the book's in-depth discussion of significant topics and various perspectives within archaeology and the history of religions further enhances its academic value.

Keywords: History of Religions, Archaeology, Archaeology of Religion, Göbekli Tepe, Bilal Toprak.

Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe, Yazar: Bilal Toprak, (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2020, 1. Baskı, 335 Sayfa)

Öz

Bilal Toprak'ın *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe* kitabını önemli kılan husus, dinler tarihi ve arkeolojiyi Göbekli Tepe özelinde birleştirerek disiplinler arası din arkeolojisi alanını inşa etme zorunluluğunu iddia etmesidir. Bu süreçte yazar, Göbekli Tepe üzerinden insanlık tarihine; din, kültür, sanat ve sosyal hayat gibi çeşitli açılardan bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşılması gerektiğini gösterir. Yazar için arkeoloji ve dinler tarihindeki geçmişe yönelik indirgemeci ve evrimci teorilerin tümünü çürüten Göbekli Tepe; din, sanat, kültür ve tarih hakkındaki görüşlerimizi kökten değiştiren büyük bir dönüm noktasıdır. Yani Göbekli Tepe'nin bütüncül anlamının ortaya çıkması dünya medeniyet tarihine geniş ve kapsamlı yeni bir dünya görüşü kazandırabilir. Bu nedenle de yazar, somut yapılar ve soyut sembollerle dolu Göbekli Tepe'nin bütüncül anlamının, dinler tarihi ve arkeolojinin birleşmesinden doğan disiplinler arası yeni bir alan olan din arkeolojisi tarafından keşfedilebileceğini düşünmektedir. Bu fikir, Göbekli Tepe'nin bütüncül bir yaklaşımla incelenmesi ile inşa edilmesi gereken din arkeolojisi alanı arasında doğrudan bir ilişki olduğu varsayımına dayanır. Nitekim Göbekli Tepe'nin, din ile maddi kültür arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde ortaya koyması da arkeoloji ve dinler tarihi alanlarının ortak bir amaç doğrultusunda birleşmesine imkân tanımaktadır. Bu bağlamda yazar disiplinler arası din arkeolojisini oluşturmanın ön koşulu olarak, her iki alan için ortak yeni bir dilin inşa edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bu doğrultuda dinler tarihi ve arkeoloji alanlarında üretilen indirgemeci kavramlar ile ideolojik tanımlamalara eleştiriler getirmek suretiyle yeni bir tartışma başlatması eserin önemini daha da arttırmaktadır. Bu kavramların ve tanımlamaların ideolojik ve evrimci yaklaşımlar çerçevesinde üretildiğini belirten yazar, bunların hâlâ yaygın bir şekilde kullanılmasının, farklı toplumların dini inançlarını araştırmada ciddi sorunlar yarattığını vurgulamaktadır. Dinler tarihinde bu sorunlar, "ilkel dinleri" tanımlamak için tercih edilen kavramların içerdiği aşağılayıcı ve ötekileştirici mesajlarda; İslam ve Budizm gibi "dünya dinlerini" ifade etmek için kullanılmasına rağmen aslında Hıristiyan geleneğini temsil eden kavramların indirgemeci boyutlarında kendini göstermektedir. Arkeoloji alanında ise bu durum, onun doğuşundan itibaren ideolojik görevler üstlenmesiyle belirginleşmektedir. Bu eleştirileri yaparken yazarın, Göbekli Tepe'yi bir parametre olarak ele aldığı bilinmektedir. Özellikle bu sorunlu kavramların yerine alternatifler önermesi ya da teklifler sunması, yazarın görüşlerini daha da tutarlı kılmaktadır. Bunların yanı sıra, yazarın arkeoloji ve dinler tarihindeki önemli konuları ve farklı görüşleri ayrıntılı bir şekilde tartışması, kitabın değerini biraz daha arttırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Arkeoloji, Din Arkeolojisi, Göbekli Tepe, Bilal Toprak.

Toprak, Bilal. Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe, İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2020, 1. Baskı, 335 Sayfa, ISBN: 9786050648898

Geçmişini bilmek, insanın kendini anlaması açısından her zaman önemli olmuştur. Zira geçmiş, tarihsel bir varlık olan insanın bilincini, dünya görüşünü ve her anlamdaki kimliğini oluşturmaktadır. Bu nedenle tarih boyunca geçmişe dair doğru bir bakış açısı geliştirmek daima önemini korumuştur. Modern öncesi dönemde insanın geçmişe bakışını genellikle dinî söylemler, mitler ve efsaneler gibi anlatılarla şekillenen dünya görüşü biçimlendirmiştir. İnsanlar, dünyanın yaratılışı, kendi kökenleri ve tarihsel olayların nedenlerine dair bilgileri bu anlatılar aracılığıyla edinmişlerdir. Ancak bilindiği gibi aydınlanma dönemi ile yükselen evrimci ve pozitivist dünya görüşü, insanın geçmişe bakış açısında köklü değişimlere yol açmıştır. Özellikle bu yeni dünya görüşünün temellendirdiği bilimsel araştırma yöntemleri sonucunda ortaya çıkan arkeoloji, insanlığın ilkelden uygarlığa doğru ilerlediğini varsayan çizgisel tarih anlayışının yazımında başat rol oynamıştır.

Arkeolojinin ortaya çıktığı dönemde, din ile arkeoloji arasında herhangi bir ilişkinin kurulması, dönemin bilim anlayışına göre mümkün görülmemiştir. Bunun önemli nedenlerinden biri dinin maddi kültürden bağımsız ve yalnızca zihinsel faaliyetlerin ilgilendiği soyut bir alan olarak değerlendirilmesidir. Bu nedenle arkeoloji, geçmişini anlamının tek yolu olarak pozitivist yaklaşımı benimsemiştir. Ancak postmodernizmle birlikte pozitivist yaklaşımları eleştiren post-sürecsel arkeolojinin gelişmesi ve dinler tarihindeki ilerlemelerin, dinin hayatın her alanını etkileyen yönlerini ortaya koyması gibi etkenler sonucunda maddi kültür ile din arasındaki ilişkiyi inceleme imkânı doğmuştur. Zamanla arkeolojik bulguların yorumlanması sırasında, dinin maddi kültürle olan ilişkisi giderek daha belirgin bir hâle gelmiştir. Buna din arkeolojisini temellendiren önemli isimlerden Timothy Insoll ve Ian Hodder'in çalışmaları örnek olarak gösterilebilir.

Ayrıca Göbekli Tepe gibi somut yapılar ve soyut semboller barındıran arkeolojik keşifler, din ve arkeoloji arasında olması gereken ilişkiye çok net olarak işaret etmektedir. Tüm bunlar insanlık tarihini anlama konusunda din arkeolojisine duyulan ihtiyacı kaçınılmaz kılmaktadır. Ancak bu noktada, arkeoloji ile din arasındaki ilişkinin nasıl kurulması gerektiği önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani din arkeolojisinde esas zemin din midir; yoksa arkeoloji mi? Eğer esas zemin arkeoloji ise, din arkeolojisi arkeolojinin bir alt dalı olarak kalacak ve aynı zamanda din, dar bir alana indirgenmiş olacaktır. Eğer esas zemin din ise, o zaman din arkeolojisinin arkeoloji alanından uzaklaşarak dinler tarihindeki bir bilim alanı olarak kabul edilmesi gerekecektir. Bu yüzden, arkeoloji ile din arasındaki ilişkiyi doğru bir şekilde kurmak ve din arkeolojisini sağlam bir zemine oturtmak büyük bir önem taşımaktadır.

Bilal Toprak'ın Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe adlı kitabı, işte bu sorunun çözümüne bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Kitap, temel motivasyonunu, Göbekli Tepe'nin arkeoloji ve dinler tarihindeki geçmişe yönelik indirgemeci ve evrimci teorileri çürüten yapısından almaktadır. Göbekli Tepe'nin keşfi, mevcut tarih ve arkeoloji teorilerini sarsarak arkeolojinin dine yaklaşımı noktasında çok ciddi eksikliklerinin olduğunu göstermesiyle bu alanda büyük bir boşluğun oluştuğunu ortaya çıkardı. Toprak'ın kitabı, bu boşluğun fark edilmesi için bir tartışma başlatırken aynı zamanda bu boşluğu dolduracak din arkeolojisi alanı için zemin olarak arkeoloji ve dinler

tarihi arasında üçüncü bir yönü önermesiyle dikkat çekmektedir. Yazara göre, din arkeolojisi bir alt bilim dalı veya yeni bir disiplin olmanın ötesinde, disiplinler arası bir alan olarak görülmelidir. Ayrıca disiplinler arası bu yeni alanın Göbekli Tepe üzerinden inşa edilebileceğini düşünmekte ve çalışmasını bu bağlamda yürütmektedir.

Toprak, bu teklifi ortaya koyarken, öncelikle gerek arkeoloji gerekse dinler tarihi alanında ideolojik ve önyargılı koşullarda inşa edilen teori, tanımlama ve kavramların, Göbekli Tepe gibi kendini tarih, sanat, sembol ve mimari gibi birçok açıdan nitelendiren mükemmel bir yapıyı incelemede oldukça yetersiz kaldığını göstermeye çalışır. Sonra bunun üzerinden arkeoloji ile dinler tarihi arasında disiplinler arası çalışmanın gerekliliğini vurgular. Bu doğrultuda kitap, ilk iki bölümünde dünyada ve Türkiye'deki arkeoloji tarihinin tarihsel gelişimini ve bu süreçte dinle ilişkisini eleştirel bir yaklaşımla inceler. Son iki bölümde ise, din arkeolojisini disiplinler arası bir alan olarak inşa etmenin imkânlarını tartışır.

Aslında bu imkânı, din ile arkeoloji arasındaki ilişkiyi net bir şekilde gösteren Göbekli Tepe'nin kendisi sunmaktadır. Toprak da bu imkânı değerlendirerek, Göbekli Tepe'nin bütüncül anlamının ortaya konulabilmesi için arkeoloji ile dinler tarihinin yeni bir alanda birleşmeleri gerektiğini ortaya koyar. Aynı zamanda bu birleşmenin her iki disiplin için de fayda sağlayacağını belirtir; arkeoloji, dinler tarihinin yorumlayıcı yaklaşımına ihtiyaç duyarken, dinler tarihi de arkeolojinin bilgi üretme pratiğinden yararlanacaktır. Ancak disiplinler arası din arkeolojisinin oluşabilmesi için, önce bu iki disiplin arasında ortak bir dilin inşa edilmesi gerekir.

Toprak, bu ortak dilin kapsamlı ve derinlemesine bir din tanımlaması ile dini araştırmaların yeniden kavramsallaştırılması sonucunda inşa edilebileceğini düşünmektedir. Yazarın, arkeoloji ile dinler tarihini ortak kavramları eleştirmek suretiyle mercek altına alması, bu sürecin önemli bir parçasıdır. Zira günümüzde pozitivist ve evrimci ideolojik yaklaşımların büyük ölçüde aşılmış olduğu görülse de, bu yaklaşımların etkisiyle üretilen kavramlar dinler tarihi ve arkeoloji alanlarında yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Daha da önemlisi, bu kavramlar her ne kadar anlam genişlemesine uğramış olsa da, farklı toplumların dini inançlarını araştırmada ciddi bir sorun teşkil ettiği bilinmektedir. Bu doğrultuda, biz burada örnek olarak dini gelenekleri ifade etmekte kullanılan 'religion' kavramı üzerinde durmakla yetineceğiz.

Syed Farid Alatas, Sorunlu 'Religion' Kavramı ve Hinduizm Kurgusunun Bîrûnî'ye Atıfla İrdelenmesi adlı çalışmasında, 'religion' kavramının gelişim tarihini incelemiş ve bu kavramın İslam ve Hinduizm gibi Hıristiyanlık dışı dinlerin araştırılmasında kullanılmasının sorunlu yönlerini tespit etmiştir. Alatas'a göre bu sorun, 'religion' kavramıyla diğer dinler incelenirken, söz konusu dinlere Hıristiyanlığa özgü bir kurgu veya anlamın yüklenmesi suretiyle entelektüel açıdan Hıristiyanlaştırılmasıdır.

'Religion' kavramı konusunda Toprak, Alatas ile benzer görüştedir. Ancak Toprak, İslam ve Budizm gibi dinlerin Hıristiyan geleneğini temsil eden 'religion' kavramıyla ifade edilmesinin indirgemeci boyutlarını eleştirirken, aynı zamanda bu kavramın 'ilkel' toplumların inançlarını ifade etmekte tercih edilmemesinin nedenlerine de dikkat çeker. Toprak'a göre bunun temel nedeni henüz evrimini tamamlamamış 'ilkel' toplumların kurumsallaşmış bir inanç yapısına sahip olmamasıdır. Bu yüzden 'ilkel' toplumların inançlarını tanımlamak için, bu inançların düşünsel bir yapıya sahip olmadığına işaret eden ve olumsuz anlamlar barındıran 'kült' kavramı seçilmiştir. Bu durum, dini inançların incelemesinde Hıristiyanlığın temel referans noktası olarak kabul edildiğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla Toprak, kült kelimesi yerine daha nötr bir anlam taşıyan

‘inanç’ kelimesinin tercih edilmesini doğru bulur. Religion kelimesi yerine doğrudan alternatif bir kavram sunmasa da, Hint inançlarını, Arapça ‘din’ kelimesiyle ifade eden ve bunu İslam inancına indirgemeksizin evrensel bir anlamda ele alan Bîrûnî’den örnek verir. Akabinde, din kavramının Kur’an’da İslam da dahil olmak üzere tüm inançları ifade etmek için kullanıldığına dikkat çeker.

Bunların dışında kitap, arkeoloji ve dinler tarihindeki önemli konuları ve farklı görüşleri, Göbekli Tepe bağlamında detaylı bir şekilde tartışır. Bu süreçte, her iki alanla ilgili Türkiye ve yurt dışı kaynaklarından kapsamlı biçimde yararlanılmıştır. Bu tartışmalar, okuyucu kitlesini bu alanlarla ilgili farklı okumalara teşvik edecek ve aynı zamanda son gelişmelerle de buluşturacaktır. Ayrıca kitabın kolay anlaşılır bir dille yazılmış olması, karmaşık teorilerin daha erişilebilir hâle gelmesini sağlamaktadır. Fakat kitapta, avcı ve toplayıcı topluluklar olarak isimlendirilen göçebe toplumların dünya görüşlerinin, dinler tarihi alanında ne kadar incelendiği de tartışılmalıydı. Zira Göbekli Tepe’nin anlamı, onu inşa eden avcı ve toplayıcı toplumların dünya görüşünden ayrı düşünülemez.

Sonuç olarak, Toprak’ın kitabı, Göbekli Tepe bağlamında arkeoloji ile dinler tarihini bir araya getirerek disiplinler arası din arkeolojisinin inşa edilebilirliğini tartışan önemli bir çalışmadır. Bu yönüyle eser, yapılacak din arkeolojisi çalışmalarına zemin hazırlayıcı özelliğiyle değerlidir.

Katkı Oranı

1. Yazar: %100

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul İzni

Gerek olmadığı beyan edilmiştir.

Destek-Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Teşekkür

Beyan edilmemiştir.

Contribution Rate

1st Author: 100%

Conflicts of Interest

No conflict of interest declared.

Ethics Committee Permission

It has been declared unnecessary.

Grant Support

No external funding was used to support this research.

Acknowledgements

Not declared.

